

Der junge Michael Servet

von JULIA GAUSS

Die Idee des Religionsfriedens bei Cusanus und Servet

Beide Male, als das christliche Europa zu Beginn der Neuzeit den Einbruch der Türken erlebte, 1453 den Fall von Konstantinopel, 1529 den Vorstoß Suleimans II. bis vor Wien, da suchte es in seiner Erschütterung nicht allein nach einer bewaffneten Verteidigung, sondern auch nach einer geistigen Begegnung mit dem Glaubensfeind. Kurz nach dem Untergang des Byzantinischen Reiches unternahm Papst Pius II. und mit ihm Kardinal Nikolaus Cusanus den reichlich hypothetischen Versuch, den Sieger Mehmed II. zum Christentum zu bekehren. Dreiviertel Jahrhundert später setzte es sich ein Einzelgänger, der zwanzigjährige Spanier Michael Servet, zum Ziel, die Glaubensgegensätze zwischen Christen, Juden und Muslims zu überbrücken. Doch der gleiche Gedanke, eine umfassende monotheistische Weltreligion zu verkünden und auszubreiten, beruhte auf einem ungleichen Vorsatz. Für die beiden Kirchenleiter stand nämlich fest, es sei weithin Toleranz zu gewähren für unterschiedliche Riten und Kirchenbräuche, dagegen kein Abstrich zu gestatten an den zentralen christlichen Glaubenslehren, an den trinitarischen und christologischen Dogmen. Im Gegensatz dazu war es Servets Wunsch, den Christenglauben auf einen undogmatischen Bibelglauben zurückzuführen und ein neues Glaubenssymbol aufzustellen, durch das sich die Ungläubigen – Juden wie Mohammedaner – mit den Christen vereinen könnten, dank einer ursprünglichen Konvergenz der drei Religionen.

Wenden wir uns vorerst der Aktion der päpstlichen Kurie zu. Wie bekannt, hielt es Pius II. für seine Lebensaufgabe, die europäischen Christenvölker vor der Türkengefahr zu retten. Sein eigener Beitrag sollte insbesondere ein großes Sendschreiben an Sultan Mehmed sein, ein Schriftstück aus dem Jahre 1455, das aber wahrscheinlich seinem Adressaten gar nie zukam¹. Er entwirft dem Sultan zunächst die neugeschaffene politische Lage: Mit seiner Etablierung am Bosphorus sei er in den Umkreis der europäischen Nationen eingetreten, in eine traditionsgebundene Konstellation geschichtlicher Kräfte, und so sei es eine Pflicht der Klugheit, sich diesen nach bestem Vermögen einzuordnen. Den besten Weg hiefür bedeute zweifellos der Glaubensübertritt der Türken zum Christentum. Anschließend im zweiten Teil seines Briefes erörtert Pius II., wie weit christliche und islamische Offenbarung miteinander übereinstimmen

¹ G. Toffani: *Lettera a Maometta II di Pio II*, Collezione umanistica, Napoli 1952.

oder differierten². Für beide Teile bilde das Alte Testament die gemeinsame Basis, sei es mit seinem Schöpfungsbericht, seinen Patriarchen-erzählungen, dem Gottesbund und Gesetz oder den Propheten. Auch die Messianität Jesu werde nicht bestritten, kontrovers seien erst die beiden Lehren der Trinität und der Inkarnation. Über diese schreibt er dem Sultan wörtlich: «Du aber, wenn Du weise bist, entreiß Dich den Dunkelheiten, lasse Dich von reinem Licht durchströmen und erkennend verehere die allheilige Dreifaltigkeit. Stelle Dich nicht dem heiligen Evangelium entgegen, in welchem zu lesen ist: Das Wort ward Fleisch. Dein Gesetzgeber – Mohammed – leugnet die Inkarnation des Wortes, denn er sagt: «Warum ist Gott Mensch geworden, und warum hat er am Kreuz gelitten, obwohl er imstande gewesen wäre, das Menschengeschlecht auf andere Weise zu erlösen?»» Auf diesen uralten Einwurf der islamischen Polemik erklärt der Papst in knapper scholastischer Fassung die christliche Heilslehre: Er spricht vom Sündenfall und der göttlichen Forderung nach einer Satisfaktion, die die menschliche Sühnefähigkeit übersteige, er erörtert den Widerstreit zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, den allein der Sühnetod Christi aufzulösen vermöge. Das überlieferte Dogma bleibt also unangetastet. Entweder überwinde sich der Muslim, sich darunter zu beugen, oder er mache sich verantwortlich für weiteren Glaubenszwist und Glaubenskrieg.

Mit viel größerer Kenntnis und Blickweite entwarf Nikolaus Cusanus seine Utopie «de pace fidei³». Auch ihm gab die Eroberung von Konstantinopel den Anstoß zur Auseinandersetzung, ein Geschick, das ihm besonders naheging, da er die Stadt auf seiner Gesandtschaftsreise von 1437 noch als christliche Reichshauptstadt gesehen hatte. So bilden das leidvolle Zeitereignis und die Berichte über die Härte des grausamen Siegers den Eingang zu seiner Schrift. Im Gebet fleht er den Welterschöpfer an, die schrecklichen Religionskämpfe stillzulegen, und darauf erfährt er eine Himmelsvision, die ihm anzeigt, wie trotz allen religiösen Unterschieden doch auf Erden ein Friede im Glauben zu finden sei.

Dem visionären Blick erscheint eine himmlische Beratung vor dem Throne Gottes, Völker und Länder sind einzeln durch ihre Schutzengel vertreten. Zuerst tritt der Erzengel auf und erklärt, die Menschen seien trotz mancher Ermahnung durch Seher und Propheten nie fähig gewesen, ihre Uneinigkeit zu überwinden. Daher möge sie jetzt Gott erleuchten, denn er sei der immer Gleiche und Eine, der in den vielfältigen Religionen auf verschiedene Art und unter verschiedenem Namen genannt und ge-

² a.a.O., S. 140 ff.

³ Nicolaus Cusanus: De pace fidei. Opera omnia, t. 7, Leipzig 1959.

sucht werde, gebe es doch im Grunde bei allem Unterschied der religiösen Kultformen nur eine Religion. Mit der Zustimmung des Allerhöchsten schlägt sogleich das göttliche Wort vor, die bedeutendsten Männer der Erde – 17 an der Zahl – hereinzuführen, damit sie sich untereinander von den Besonderheiten des Glaubens Rechenschaft gäben und prüften, wie sie sich einigen könnten. Damit beginnt die eigentliche Aussprache. Die ersten Wortführer, ein griechischer, ein römischer und ein arabischer Philosoph, bekennen sich übereinstimmend zum Monotheismus: zu einer Einheit, die jeder Vielheit voraus gehe, zum einen und einzigen Ursprung aller Dinge. Es scheint ihnen sogar möglich, im Polytheismus einen Zug nach Einheit aufzufinden. Aber schon erhebt sich das Problem, das lange die Diskussion beherrscht, das Rätsel der Trinitätsidee. Den Christen wird vorgehalten, solange sie dabei beharrten, lasse sich kaum an ein gemeinsames Bekenntnis denken. Im Namen der ungläubigen Welt argumentiert ein Inder: Gebe es, wie eben ausgesprochen, eine absolute Gottheit, dann könne in ihr keine Mehrheit bestehen. Die drei Personen der Trinität bedeuteten somit nicht in absolutem Sinne Gott, sondern drei Götter, die an der Gottheit Anteil hätten. Kein Nichtchrist, überhaupt kein Mensch von gewöhnlichem Verstande vermöge sich unter dem Dreifaltigkeitsbegriff etwas anderes vorzustellen, als daß der eine Gott eine dreifache Weise des Wirkens besitze. Den authentischen Entscheid über Meinung und Gegenmeinung überläßt Cusanus dem *Verbum dei* selber.

Es gibt diesen mit einer spekulativen Formel: Gott als Schöpfer heiße dreifaltig und einer, als unendliches Wesen hingegen sei er weder das eine noch das andere noch irgend etwas, was ihm als Attribut beigelegt werde. Vielheit sei erst durch die Welt bedingt. Vor jeder Vielheit bestehe ewige Einheit, vor jeder Ungleichheit ewige Gleichheit und vor aller Unterscheidung, die im Weltall erscheine, gebe es von Ewigkeit her die Verbindung von Einheit und Gleichheit. Gott aber habe in sich Einheit, Gleichheit und Vereinigung; durch die wirkende Einheit rufe er die Wesen aus dem Nichtsein hervor, durch die wirkende Gleichheit forme er sie, durch die wirkende Vereinigung verbinde er sie. Bestehe nun so von Ewigkeit her Einheit, Gleichheit der Einheit und Vereinigung von Einheit und Gleichheit, so gebe es in der Trinität offensichtlich keine wesenhafte Verschiedenheit. Vielmehr, je geeinter die göttliche Kraft wirke, desto stärker, desto einfacher müsse sie sein, so daß sich schließlich diese Dreifaltigkeit nicht mehr von der einfachsten Einheit unterscheiden lasse. Manche Gläubigen fänden es passend, die Einheit als Vater, die Gleichheit als Sohn und die Vereinigung als Heiligen Geist zu bezeichnen. Die Trinität stelle zudem das Prinzip der Fruchtbarkeit in der Seele dar, deren dreifache Anlage im Geist, in der Weisheit und in der Liebe.

Solche Erkenntnis müsse nun aber den Juden und Arabern genügen, um ihren Widerspruch gegen das Dogma fallenzulassen. Die Araber einerseits dürften sich sogar eingestehen, daß ihre Offenbarung eigentlich dieselbe Lehre enthalte. Denn da der Koran verkünde, Gott habe das Wort und den Geist, so sei zu bedenken: was Gott hat, das ist er selber auch, also sei er eben selber Wort und Geist. Die Juden andererseits hätten sich an das Psalmwort zu erinnern, das aussage, Gott habe durch sein Wort und seinen Geist die Himmel erschaffen. Auf solche Weise wird folglich den Ungläubigen nahegelegt, Ansätze ihres eigenen Glaubens voll zu entwickeln.

Der zweite «überaus große Gegensatz in der Welt», so führt Cusanus aus, entspringe dem Meinungsstreit über die Inkarnation. Als Zweifler läßt er den persischen Vertreter des Islams die Frage aufwerfen: Wie konnte Gott, der unveränderlich ist, zum Nicht-Gott werden? Wie konnte der Schöpfer zum Geschöpf werden? Unsinnig sei es, zu sagen, daß das Unendliche endlich, das Ewige zeitlich sei. Auf diesen Einwurf tritt Petrus als Lehrer auf. Er zeigt sich einig mit dem Ungläubigen, die Menschen-natur Christi zu betonen, hält ihm aber entgegen, es sei unzulänglich, Jesus etwa bloß als größten aller Propheten anzuerkennen, vielmehr sei der Abstand zwischen Prophet und Gottessohn so groß wie zwischen einem Königsboten, der einen Befehl ausrichte, und dem Königssohn und Erben, der mit seinem Vater dieselbe Königsnatur teile. Indessen gewinnt Petrus den Muslim für den Gedanken, daß sich die menschliche Natur mit der göttlichen in einem höchsten, unüberbietbaren Grade verbinden könne. Leiden und Kreuzestod erklärt er dann weiterhin nicht als Sühneopfer, sondern als Märtyrereignis Jesu für das kommende Gottesreich – und so eröffnet sich der Weg zu einer Verständigung zwischen Islam und Christentum.

Härter erweist sich der Widerstand der Juden. Sie lassen nicht ab vom Protest gegen die Ansicht, daß der Messias schon gekommen sei. Aber – wie Cusanus dem Repräsentanten Roms kühn, ja fast zynisch in den Mund legt – es habe im Grunde nicht allzu viel zu bedeuten, falls nur die große Mehrheit aller Menschen im Glauben übereinkäme, ob die geringe und ungefährliche Minderheit der Juden mithalte oder nicht.

Sobald sich die Annäherung in der Glaubensfrage abzeichnet, wendet sich die Diskussion der Mannigfaltigkeit der Kultbräuche zu. Dabei gibt Paulus mit seiner Überzeugung den Ausschlag, das Seelenheil beruhe nicht auf Werken, sondern auf dem Glauben. Die religiösen Riten, wie Beschneidung, ja selbst das Abendmahls sakrament, gelten nur als herkömmlich festgelegte, nicht als heilsnotwendige Glaubenszeichen. Daher sollen sie nach Volk und Zeitumständen geregelt werden. Auch was Priestertum, Ehe, Gebetsformen oder Fasten betreffe, mögen die Völker,

solange sich keine Konformität ergebe, in gegenseitiger Duldung bei ihren Gewohnheiten verbleiben. Damit schließt im Himmel die vernunftgemäße Übereinkunft der Religionen; sie soll auf Erden in einer Rücksprache mit allen Völkern noch bekräftigt werden.

Wie aus den skizzierten Anschauungen über den Frieden im Glauben hervorgeht, stand Nikolaus Cusanus weit entfernt vom modernen Begriff der Toleranz. Er trat durchweg auf in derselben missionarischen Absicht wie vor ihm ein Raimundus Lullus und noch früher ein Anselm von Canterbury. Sein Vorsatz war, den Juden und vor allem den Mohammedanern über die von ihnen seit Jahrhunderten bekämpften christlichen Hauptdogmen Rede und Antwort zu stehen, und zwar in vernunftgemäßer Argumentation und an ihre eigene Offenbarung anknüpfend. Und sein Ziel, die Pax fidei, bestand darin, den Christenglauben zur Universalreligion zu machen.

Wie anders waren die äußeren und erst recht die inneren Voraussetzungen, unter denen um 1530 der jugendliche Michael Servet die Idee vom Glaubensfrieden aufnehmen sollte. Inzwischen hatte sich der äußere Druck der türkischen Macht zur Übermacht gesteigert durch den gewaltigen Siegeslauf der Armeen Selims I. und Suleimans II. in Mesopotamien, Syrien, Ägypten und auf dem Balkan, in Ungarn bis vor Wien. In Deutschland und Italien fürchteten viele, in nächster Zeit ebenfalls von den Türken überflutet zu werden. In Angst und Haß, dem nicht zuletzt Luther seine Stimme lieh, rief man Kaiser Karl an, er solle einen vernichtenden Gegenschlag führen. Der junge Spanier hingegen schien sich nicht dafür zu interessieren, daß Gewalt mit Gewalt vertrieben werde, und schaute auch nicht in Hoffnungslosigkeit auf die ganze Zeitlage. Er setzte in aller Stille seine Hoffnung auf eine geistige Gegenkraft, nämlich auf die missionierende Überzeugungskraft der Bibel. Woher nahm er aber dieses Vertrauen, diesen seltsamen Glaubensmut? Er dachte an die Zeiten der frühchristlichen Mission, wo eben dieselben Länder, die jetzt die Türken mit Waffen unterworfen hatten, ganz «ohne Waffenlärm» von der Botschaft der Evangelien durchdrungen worden waren⁴, und sah darin einen geschichtlichen Beweis des Wunders und der Kraft. Allerdings war er sich im tiefsten bewußt, daß das Christentum seiner Tage, so wie es sich im Gange der Jahrhunderte fort- und umgebildet hatte, kaum noch etwas von jener ursprünglichen Geistesgewalt besaß. Durch die Festlegung von Dogmen war es längst entstellt und im Streit um die Dogmen der nicht-

⁴ De trinitatis erroribus, nach Earl Morse Wilbur's Übersetzung ins Englische. Harvard theological studies XVI, Cambridge (Mass.) 1932, mit Seitenangabe nach dem Original; gekürzt: de err. 78a «sine strepitu armorum».

christlichen Welt so gut wie unzugänglich geworden. Aber unter dem Eindruck des Bibeltextes stieg in ihm eine ganz entscheidende Frage auf. Ließ sich nicht jetzt der Christenglaube wieder in seiner früheren Reinheit herstellen? Und vermochte er dann nicht in verjüngter Kraft dem Islam entgegenzutreten und ihn innerlich zu besiegen?

Aus der Geschichte Spaniens konnte Servet wohl tiefe Lehren ziehen über das Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen. Hier hatte das mittelalterliche Judentum seinen kulturellen und geistigen Höchststand erreicht; der größte unter den jüdischen Denkmännern Spaniens, Moses Maimonides, war auf ihn nicht ohne Einfluß⁵. In seiner engeren Heimat Aragonien hatten die Könige und ebenso die Cortes lange die Judengemeinden vor der Inquisition in Schutz genommen, bis es dann doch, am Ende des 15. Jahrhunderts, zum Vernichtungsschlage kam, zur Austreibung der sephardischen Juden aus Spanien⁶. Noch mächtiger erschien die Bedeutung der Kultur und Religion des Islams. Trotz dem säkularen kriegerischen Gegensatz hatten die christlichen Spanier sich weithin von arabischem Geist durchdringen lassen, besonders in der Epoche, wo ihnen die Muslimen in Wissenschaft, Kunst und Philosophie überlegen erschienen. So galt auch für Servet der Mohammedaner nicht kurzweg als Glaubensfeind, den er perhorreszierte. Im Gegenteil betrachtete er die Feindseligkeit zwischen den beiden Religionen mit ehrlicher Trauer. Er ging so weit zu sagen, daß Mohammed sich ehemals vom Christentum abgewendet habe, sei «ein schlimmes Ereignis, ja für die Welt das allerbetrüblichste⁷». Vermutlich erwog er dabei, daß der Prophet dem Christenglauben im 7. Jahrhundert nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in der dogmatischen «Entstellung» begegnet sei, daß sich also Mohammed von Anfang an in der Abwehr gegen die trinitarischen und christologischen Lehrsätze gefühlt habe, wie er dies im Koran ausspricht: «Ihr Besitzer der Schrift, übertreibt nicht. Sagt eins und nicht drei, achtet darauf, Gott keinen Gefährten zu geben.» Es war Servet gewiß darum zu tun, den Koran näher kennenzulernen. Jedenfalls schloß er sich den Koranversen über Jesu Geburt mit dem vielsagenden Urteil an: «Eine Wahrheit des Feindes ist mehr wert als hundert Lügen auf unserer Seite⁸.»

Wie dieser Ausspruch unwiderleglich beweist, war er bereit, auf die jüdisch-islamische Dogmenkritik mit allem Ernst einzugehen. Statt sich

⁵ Das Hauptwerk von Maimonides: *More Nebuchim*, angeführt de err. 70b, 91b.

⁶ Vgl. Fritz Baer: *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlin 1929.

⁷ Servet: *Restitutio Christianismi*, Nürnberg 1790. S. 36: «Mahometus descivit a Christianismo, res miserabilis et orbi tristissima.»

⁸ de err. 42b. Ebenso das nächste Zitat.

über den Juden- und Türkenspott zu ereifern, fühlte er sich vielmehr mit seinen Glaubensgenossen getroffen, wenn die Muslimen die Trinität oder die Inkarnationslehre anfochten, wenn sie sogar «uns verlachen wie Esel und Maultiere». So entsprach es denn auch seiner Einstellung, die Glaubenskriege der spanischen Geschichte zu verabscheuen und zu beklagen, daß soviel Blutschuld auf beiden Seiten aufgehäuft worden sei. Und ebenso sehr verurteilte er wohl das Edikt von 1492, mit dem die katholischen Könige, Ferdinand und Isabella, die Glaubenseinheit in Spanien erzwungen hatten. Die Folgen jenes Befehls an die Mauren, entweder nach Afrika auszuwandern oder zu konvertieren, erlebte Servet in seinem Knabenalter in Saragossa⁹, denn Reste flüchtiger Sarazenen wurden dort 1525 in der Kathedrale zum Glaubenswechsel getrieben; was er mitansehen konnte, war schreckliches physisches und geistiges Elend.

Aus solchen historisch-biographischen Bedingungen und Erfahrungen heraus läßt sich begreifen, wieso sich Servet in einer ungeheuren Weise erschüttert fühlte, als er die Diskrepanz zwischen der Bibelloffenbarung und der dogmatischen Tradition der Kirche gewahrte. Wo und wann dies geschah, steht nicht fest. Vielleicht, daß dem Toulouser Studenten bei seiner Bibellektüre die Augen von selber aufgingen¹⁰. Vielleicht aber auch, daß ihm ein kritischer Zeitgenosse zu seinen Einsichten verhalf. Soviel wir seiner Jugendschrift entnehmen können, erwachte in ihm ein mächtiger Affekt. Es empörte ihn zu denken, wieviel Leid, wieviel Unsinn und nutzlose Mühe der Dogmenzwang in den vergangenen Zeiten und bis jetzt gekostet habe. Zugleich fühlte er aber auch eine große Hoffnung in sich. Hier vor ihm lag der authentische Offenbarungstext, der ihn, so jung er war, legitimieren sollte, in die Bahn der Reformatoren hineinzutreten. Sein Leben erhielt gleichsam einen «göttlichen Antrieb» und ein unvergleichliches Ziel. In einer Zeit, wo, wie er schrieb, «alle schlafen zur Stunde der Nachtwache, wo die kirchlichen Hirten überall durch eitle Gedanken verleitet sind¹¹», wußte er sich berufen, den christlichen Glauben in seinem ursprünglichen Sinne zu erneuern. Dazu mußte er, wenn es möglich war, das überlieferte Glaubenssymbol, das Nikänische Bekenntnis mit seinen trinitarischen und christologischen Formeln, aus dem Wege schaffen und versuchen, an seine Stelle ein bibelgemäßes Bekenntnis zu setzen. Diese Wiederherstellung des Christentums, so war seine grenzenlose Hoffnung, werde nicht nur den Christen, sondern ebenso den Un-

⁹ Henri Tollin: Servets Jugend, Zeitschrift für Historische Theologie, ed. Carl Friedr. Aug. Kahnis, Gotha 1875.

¹⁰ H. Tollin schildert Servets Erweckung durch die Bibel nach bloßer Vermutung. Toulouser Studentenleben, Raumers Historisches Taschenbuch, 1874.

¹¹ de err. 72 b/73 a.

gläubigen dienen können – als ein Heilmittel für die in Glaubenskämpfen zerrissene Welt¹². Die künftigen Generationen aber würden sich darüber verwundern, was für Abwege einst die christliche Kirche gegangen sei.

Erasmus als Vorgänger?

Für das außergewöhnliche Phänomen, das Servets Jugendwerk «*de erroribus trinitatis*» mit seinen zahlreichen theologischen und philologischen Kenntnissen vorstellt, gibt es zweierlei Erklärungen: entweder eine eklatant phänomenale Frühreife des Autors oder die Benützung eines hochstehenden Vorgängers. Solange sich ein solcher nicht aufweisen läßt, bleibt die Leistung des Zwanzigjährigen nahezu ein Rätsel. Es scheint jedoch ein gutes Maß sachlicher Beziehungspunkte zu geben, die bezeugen, daß sich Servet an keinen Geringeren angeschlossen habe als an Erasmus¹³.

Seit der Erstausgabe des Neuen Testamentes im griechischen Original mit der eigenen lateinischen Übersetzung und den Annotationen im Jahr 1516 war Erasmus in einzigartiger Position in Europa. Er war die erste philologische Bibelautorität, zugleich auch eine umstrittene theologische Autorität, soweit nämlich seine Ansicht bezweifelt oder geteilt wurde, die wahre Christenpflicht bestehe darin, in göttlichen Dingen alles zu verehren, aber nur das zu bejahen, was in der Heiligen Schrift offen ausgesprochen sei¹⁴. Damit wurde Erasmus natürlich hineingerissen in die große Streitfrage der Zeit über das Schriftprinzip. So sehr er sich dabei, wie er behauptete, allein für das Recht der freien Textkritik wehrte, lud er sich eben dennoch schwere theologische Kontroversen auf.

Unter diesen Auseinandersetzungen ist allem Anschein nach der Streit der spanischen Theologen gegen Erasmus, der im Sommer 1527 zu wöchentlichen Debatten in Valladolid führte, für Servet ausschlaggebend geworden¹⁵. Die theologische Untersuchungskommission – Dozenten aus

¹² Bourcelles, Schüler von Lefèvre d'Etaples, verkündete schon zuvor in Spanien, daß die Christenheit sich bald nach dem Osten ausbreiten werde, und Savonarola sprach von einer Bekehrung der Türken ohne Hilfe des Schwertes. Marcel Bataillon: *Erasme et l'Espagne*, Paris 1937, S. 60 und 62. Ebenso trat bekanntlich Erasmus für die Missionierung der Türken ein, *Consultatio utilissima* (März 1530): «*Non tam ut illos (= turcas) occidamus quam ut eos in religionis ac pietatis consortium adjungamus.*» *Opera omnia* V, col. 357, Leiden.

¹³ Im Gegensatz zu Roland Bainton: *Hunted Heretic*, Boston 1953, S. 11.

¹⁴ Erasmus: *De modo orandi deum*, Lyon 1641. S. 72: «*Fortassis haec est bona pars Christianae religionis, in rebus divinis venerari omnia, nihil autem affirmare praeter id quod in sacris litteris palam expressum est.*»

¹⁵ M. Bataillon, a.a.O., S. 265 ff.

Salamanca, Prälaten und Mönche, darunter der damalige Dienstherr Servets, Frater Juan Quintana, der spätere Beichtvater Karls V.¹⁶ – befaßte sich vor allem in drei Haupttraktanden mit der Stellungnahme des Erasmus zum Dogma der Trinität, zur Lehre von der Gottheit Christi und der Gottheit des Heiligen Geistes. Sie hielten ihm in dreißig Objektionen antitrinitarische, d.h. nach dem Sprachgebrauch der Zeit arianische Ketzerei vor oder doch mindestens Sympathie für diese Häresie, so daß sich der Angegriffene zu seinem Leidwesen gezwungen sah, ihnen in einer Schutzschrift öffentlich entgegenzutreten. Er verfaßte seine «Apologia» 1528 in Basel, und sie erschien ebenda im Druck 1529¹⁷. Zunächst gab er darin achtzig eigene Textzitate, die auf die Trinität Bezug nehmen, dann folgten die Antworten an seine Kritiker und Richter, zusammen ein wahres Arsenal von Bibelstellen und Textinterpretationen. Nun ist nicht ausgeschlossen, ja eher wahrscheinlich, daß Servet schon 1527, in der Zeit der Verhandlungen in Valladolid, als Sekretär Quintanas etwas von der Sache wußte, wenn nicht gar Interesse daran nahm. Sogut wie sicher aber wurde er mit Erasmus' Apologie vertraut, als er zwei Jahre später, nach dem Studium in Toulouse, erneut in Quintanas Gefolge eintrat, um mit ihm nach Bologna zu gehen. Denn da Erasmus nicht versäumen konnte, seine Erwiderung den ehemaligen Mitgliedern der Kommission zuzustellen – schon gar einem Manne, der Einfluß auf den Kaiser hatte – so gelangte die Schrift in Quintanas Hand und möglicherweise direkt weiter an Servet¹⁸. Unsere Annahme, dieser habe sie als Fundgrube benützt, wird jedenfalls nicht entkräftet, weil Servet den Meister in seinen «Sieben Büchern über die Irrtümer der Trinität» nur spärlichst zitiert¹⁹. Es mußte ja damals für ihn ein geradezu elementares Gebot der Vorsicht und des Anstandes sein, Erasmus nicht schon gleich wieder verhaßten Verleumdungen und Anfeindungen auszusetzen. Und besonders mag uns zu denken geben, daß Servet nach der Abfassung seines Werkes in aller Heimlichkeit Erasmus aufsuchte, um es ihm «mitzuteilen», dieser

¹⁶ Otto Lehnhof: Die Beichtväter Karls V., Diss. Göttingen 1932, S. 59–62, über Juan Quintana unergiebig.

¹⁷ *Apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispania exhibitos*, Basilea 1529.

¹⁸ Vgl. R. Bainton, a.a.O., S. 12: «In this entourage Servet could scarcely fail with his avid mind and precocious development to absorb much . . .» S. 11: «Whether Servetus . . . was acquainted with all this discussion may well be doubted. At any rate he did not employ the observations of Erasmus to bolster his own later critique of the doctrine of Trinity.» Diese Behauptung beruht allein auf der Feststellung, daß Servet das sog. Komma Johanneum nicht ausscheide wie Erasmus im NT von 1516. Schon 1522 setzte dieser es wieder ein.

¹⁹ de err. 23b, Randbemerkung.

ihm aber kein Gehör schenken wollte²⁰. Der entscheidende Beweis für eine Abhängigkeit Servets muß allerdings in der Sache selber liegen, in einer deutlichen Kongruenz.

Im Mittelpunkt der großen Kontroverse mit den Spaniern stand Erasmus' These, der Trinitätsglaube komme in der Schrift nicht unmittelbar (*aperte, palam*) zum Ausdruck, weder in Schriftworten selbst noch in zwingenden Gedankenfolgen aus dem Text²¹. Vielmehr bildete sich der Glaubenssatz nach seinem Urteil «*ex scripturis*», d. h. dank der theologischen Arbeit der orthodoxen Kirchenväter²², in der Formulierung neuer Begriffe, wie «wesensgleich», «Hypostase» und anderer²³, wie sie noch später die Scholastiker eingeführt hätten. Also faßte er ohne weiteres das Dogma geschichtlich auf. Die ersten christlichen Generationen, so meinte er, scheuten sich davor, über göttliche Dinge allzuvieles auszusagen²⁴, und ließen lieber Fragen offen. So Hilarius, der schwieg, wie es ihm religiöse Ehrfurcht gebot. Überhaupt habe Ehrfurcht alle jene Menschen davor bewahrt, etwas sprachlich zu formulieren, was unaussprechlich erschien oder noch nicht klar aus der Schrift hervorging. Selbst ein Athanasius habe sich entschuldigt, daß er gezwungen sei, das Wort *homousios* zu brauchen, obwohl es sich nicht in der Bibel finde. So weist Erasmus – und nach ihm Servet – mit ausdrücklicher Vorliebe auf die «Alten» hin. Zum mindesten gilt es ihm als ein fragwürdiger Fortschritt, daß sich die neuere Zeit zu weiteren Definitionen erkühnte, ganz besonders, daß wir, im Gegensatz zu den Alten, mit unfrommer Verwegenheit Genaueres über die Trinität feststellen wollen. Doch vor einer radikalen Kritik schreckt Erasmus zurück. Er schreibt, der geschichtliche Ablauf habe sich eben daraus ergeben, daß es Gottes Wille war, sich der Welt stufenweise bekannt zu machen²⁵. Also wurde zuerst allein der Vater und Schöpfer im Gebet verehrt und Christus nicht schon offen als Gott verkündet; dann, als er ebenfalls als wahrer Gott anerkannt war,

²⁰ Hugo Laemmer: *Monumenta Vaticana*, Freiburg i. Br. 1861. Lit. 84, S. 109. Alexander an Sanga, 17.4.1532, erwähnt einen Bericht des Erasmus über Servet: «Questo Spanolo andò per comunicarli quest'opera, ma che non gli volle prestar orecchie.» Vgl. dazu M. Bataillon: *Erasme et l'Espagne*, S. 462: «Le fait que Servet ait cherché l'approbation d'Erasme, est infiniment curieux.»

²¹ *Apologia*, 1529, S. 22: «In scripturis ut aliquoties filio tribuitur dei cognomen, ita spiritu sancto nusquam aperte.»

²² Ebenda, S. 37: «Quod nobis e divinis literis patrum orthodoxorum tradidit auctoritas.»

²³ Ebenda, S. 50 und 87: «At verbum *homousios* non est in literis divinis.» – «Ex his igitur solis doceri non potest quod negant Ariani.»

²⁴ *Apologia*, S. 55: «Sunt alia ... quae prisci non ausi sunt definire.»

²⁵ *Apologia*, S. 56: «His gradibus deus voluit innotescere mundo.»

erhob sich die Frage nach dem Heiligen Geist ²⁶. Diese Entwicklung habe auch ihre geschichtlichen Gründe. Denn wie zuerst der Apostel (gemeint ist Johannes) durch die Kühnheit der Ketzler genötigt wurde, Christus in ausgesprochenerem Sinn die Gottnatur zuzuschreiben, so hätten nachher die orthodoxen Väter unter dem Druck der Arianer sich zu einläßlicheren Definitionen gezwungen gesehen ²⁷. Doch diejenigen, welche heute unter der Leitung der Philosophie versuchten, noch immer tiefer in das verborgene Glaubensgeheimnis einzudringen, fühlten immerhin im Geist ein bedrohliches Schwanken: Sie ahnten, sie könnten forschend verlieren, was sie anbetend bewahren möchten ²⁸. Als abschreckendes Beispiel weist er auf die Scholastiker, namentlich auf Thomas, Albert, Duns Scotus, Occam und auf deren Begriffe, Distinktionen und Formeln, vor allem beim Versuch, die Trinität zu erklären, und setzt sich dann über alle weg mit dem bissigen Nachsatz, was solche Studien zur Frömmigkeit beitrügen, verstehe er allerdings nicht. Es zeigt sich also deutlich, wie Erasmus sich mit seinem Begriff einer zweistufigen Glaubenswahrheit – einer Wahrheit, die es zu verehren, und einer Wahrheit, die es zu bejahen gelte – wohl oder übel behalf, dabei aber manchmal bis zur Grenze ging, wo eine prinzipielle Dogmenkritik einsetzen konnte.

Zu seiner Erbitterung mußte Erasmus den Kampf um die angeblich trinitarischen Schriftzeugnisse aufnehmen ²⁹. Es handelte sich in erster Linie um den berühmt-berüchtigten Einschub zum Ersten Johannesbrief, das sogenannte *Komma Johanneum* ³⁰, wo nach drei irdischen Zeugen drei himmlische aufgezählt werden: Vater, Sohn und Geist. Da dieser Zusatz, wie die Textforschung ergab, in den griechischen Bibelausgaben wie auch in den älteren lateinischen fehlt, so hielt ihn Erasmus für nicht authentisch und ließ ihn fallen. Der Zorn seiner Gegner über dieses Verfahren erschien ihm recht unverständlich: Wie durfte man schon einen textkritischen Nachweis als ein Entgegenkommen zugunsten der arianischen Ketzerei bezeichnen? Dennoch beugte er sich vor den Angreifern und gestand, er sei bereit, den Zusatz in der eben erscheinenden Neuauflage seines Neuen Testaments – übrigens nach einer spätmittelalterlichen englischen Vorlage – wieder einzusetzen. Kein Wunder, wenn Servet diesen

²⁶ De modo orandi, op. cit., S. 85.

²⁷ Apologia, S. 11: «Haereticorum itaque temeritate Apostolus compulsus est apertius asserere Christo divinam naturam, quemadmodum Arianorum audacia compulsi sunt orthodoxi patres certiora quaedam de rebus iisdem definire.»

²⁸ Apologia, S. 34/35.

²⁹ Ebenda, S. 2: «Nunc adversus hos agere cogor.»

³⁰ Ebenda, S. 25ff. Für Erasmus galt die Textstelle 1. Joh. 5, 8 übrigens nicht als Trinitätsbeweis. S. 29: «Quamquam autem haec interpretatio non repugnat trium personarum aequalitati, tamen hinc non potest coargui haereticus.»

heiklen Streitpunkt wenig hervorhob. Als weiteren trinitarischen Beleg prüfte Erasmus den vielzitierten Ausspruch Jesu in Joh. 10, 30: «Ich und der Vater sind eines.» Wie er betont, verstehen manche Bibelleser, vor allem natürlich die Arianer und Juden, unter diesen Worten eine Einheit der Gesinnung und des Willens³¹. So entspreche es übrigens dem gewohnten Sprachgebrauch, denn wer etwa zwei Freunde eine Seele nenne, meine damit keine Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, sondern ihre geistig-sittliche Übereinstimmung. Folglich gebe es für die Häretiker, denen man dieses Johanneswort vorlege, jederzeit eine «Ritze», um zu entschlüpfen³². Wollte man daraufhin behaupten, daß nur die kirchliche Interpretation Geltung habe, so vergrößere man höchstens den Streit. Denn dadurch stehe dann Anspruch gegen Anspruch: Der obstinate Ketzer, der vernehme, daß allein die Kirche über den Sinn eines Textes entscheide, gebe vielleicht die Antwort, seine Glaubensgemeinschaft bedeute ebensogut eine Kirche.

Sehr kurz fällt die Erörterung über die Taufformel aus. Ohne Zweifel glaubte Erasmus nicht, daß sie sich zu einem Trinitätsbeweise eigne. Fast ironisch bemerkt er, man möge nur einmal versuchen, den evangelischen Taufbefehl: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, in umgekehrter Reihenfolge herzusagen, so entdecke man gewiß, daß den angeblich wesensgleichen Personen nicht der gleiche Rang zukäme und die gebräuchliche Formel also in ihrer Art sinnvoll sei – dies übrigens ein Gegenargument, das die islamische Polemik schon seit langem vorbrachte³³. Überhaupt, so betont er, sei der Schriftgebrauch für den Frommgesinnten maßgebend. Wenn jemand also die Bezeichnung Schöpfer und Allmächtiger für den Heiligen Geist verwenden wolle, so rede er zwar nicht gottlos, doch immerhin ungebräuchlich, und so auch der moderne Theologe – wohl gemeint Occam –, wenn er die drei gottgleichen Personen drei Götter nenne³⁴.

Das Schlußergebnis, das Erasmus aus dem Mangel an trinitarischen Schriftbeweisen zieht, heißt, es gebe kein anderes Argument gegen die Arianer, d. h. gegen die Trinitätsleugner, als den Vernunftbeweis³⁵. Wie es aber um diesen stehe, wußten oder ahnten sowohl der große Humanist

³¹ Ebenda, S. 14: «Absolutum potestatis consortium.»

³² Ebenda, S. 39/40: «Habent rimam per quam elabantur haeretici.»

³³ Hasan ibn Aijub, bei Erdmann Fritsch: Christentum und Islam im Mittelalter, Breslauer Studien 1932, S. 113.

³⁴ Apologia, S. 46: «Si theologus ... tres deos, sentiens in singulas personas hoc nomen competere, non impie loqueretur, sed irreligiose praeter morem scripturatum.»

³⁵ Ebenda, S. 33 und 36: «Certo ego, quod negant Ariani, non video posse docere nisi ratiocinatione.»

wie seine Gegner. Nur ein Schritt, und es war um beide Beweisverfahren geschehen.

Im zweiten Abschnitt seiner Apologie setzt sich Erasmus dem Vorwurf entgegen, daß er sich vielfach ablehnend über die Gottheit Christi ausgesprochen habe. Von vorneherein stellt er fest, er bestreite keineswegs die dogmatische Lehre, sondern nur die Beweiskraft einer Anzahl von Bibelstellen. Damit bestätigt er die Auffassung, zu der er sich früher stets bekannt hatte, nämlich die Ansicht, daß der Gottesname im Evangelium immer dem Vater zukomme, zwei- oder dreimal dem Sohne, niemals dem Heiligen Geist³⁶. Wie er im weiteren hervorhebt, entfallen die biblischen Zeugnisse für die Gottheit Christi durchweg auf das Johannesevangelium, während ihn die Synoptiker als gottgesandten Menschen darstellten, nur schon darum, weil seine Messianität lange als Geheimnis gehütet worden sei³⁷. Unter den Johannesworten stehe das wesentliche im Prolog: Gott war das Wort. Demnach lehre der Evangelist, das Wort sei von Anfang an, ja ohne jeden Anfang Gott gewesen, vor der Erschaffung der Welt, später sei es Mensch geworden und habe eine Natur angenommen, die es zuvor nicht war. Diese Darlegung erscheint jedoch dem Erasmus, wie er sagt, nicht als eine manifeste Bezeichnung, weit eher als eine Schlußfolgerung, nicht als eine unverhüllte Aussage, wie er sie fordert, sondern als eine verhüllte³⁸. Auffallend ist, daß er über die Gleichsetzung des Logos mit Christus schweigt. Erst recht bleibt fragwürdig, wie er den Johanneischen Passus auslegt, der allen Trinitätsgegnern als Kronzeugnis galt, die Anrede an den Vater im Gebet Jesu, «der du allein wahrer Gott bist». Anscheinend gezwungen behilft er sich mit der Interpretation, es gehe hier darum, falsche Heidengötter auszuschließen, nicht aber den Gottessohn³⁹. Man mag darüber staunen, welche überragende Bedeutung gerade diese Johannesstelle für Servet gewann. Schließlich gibt Erasmus auch einen Hinweis auf die formale Unterscheidung in den Briefen des Paulus: Der Vater werde angerufen als Gott, Christus hingegen als Herr⁴⁰ – nochmals eine Feststellung, die dem jungen Spanier viel sagen konnte. In gleichem Sinne wie in der doxologischen Formel dürfte, nach dem Urteil des Erasmus, das Lob des Paulus in Röm. 9, 5 nicht auf Vater und Sohn, sondern allein auf Gott bezogen werden, falls man den Satz anders abteile als bisher⁴¹. Als unangefochtenen Schriftbeleg für die göttliche

³⁶ Apologia, S. 22 und 52, ebenso Vorwort zur Ausgabe des Hilarius.

³⁷ Ebenda, S. 8 und 72.

³⁸ Ebenda, S. 57: «Appellatio manifesta.»

³⁹ Ebenda, S. 15.

⁴⁰ Ebenda, S. 12 und 53.

⁴¹ Ebenda, S. 60ff.

Natur Christi betrachtet er an erster Stelle das Bekenntnis des Apostels Thomas zum Auferstandenen: «Mein Herr, mein Gott⁴²», dazu den Eingang zum Johannesevangelium und allenfalls das erwähnte Pauluszitat. Auf diese Weise gelangt er nach der Textprüfung zu zwei – oder drei – gültigen Bibelworten, die die Lehre von der Gottheit Christi stützen⁴³.

Außerdem machte es sich Erasmus zur Aufgabe, die weiteren christologischen Aussagen, die sein Hauptgegner, Zuñiga, vorbrachte, der Reihe nach zu entkräften. Darunter finden sich die Jesaja-Weissagung von der jungfräulichen Geburt und die beiden Paulinischen Doktrinen von der Einwohnung Gottes in seinem Sohne und von dessen freiwilliger Erniedrigung, Kolos. 2, 9 und Phil. 2, 6⁴⁴. Dabei geht er besonders auf den Begriff «Gottessohn» ein. Er weiß sehr wohl, daß diese Bezeichnung im Alten Testament frommen Fürsten wie überhaupt frommen Menschen gegeben wurde, so daß jedenfalls dieser Name nicht notwendig auf ein göttliches Wesen schließen lasse. Im Neuen Testament aber, so im Johannesevangelium, werde der Ausdruck Sohn Gottes in völlig anderem Sinne aufgefaßt, die Geburt außer jeder Analogie zum menschlichen Geburtsakt. In einer spekulativen Interpretation sucht Erasmus sogar aus der Unwandelbarkeit Gottes – aus der Unmöglichkeit einer Verminderung oder Teilung seines Wesens – die Entstehung zweier wesensgleicher Gottheiten abzuleiten, zugeständenerweise als ein Versuch, auf die Vorstellungen der Ungläubigen einzugehen⁴⁵.

In ausgesprochener Kürze wird über die Gottheit des Heiligen Geistes gehandelt⁴⁶. Erasmus muß sich gegen den Vorwurf der Spanier wehren, daß nach seiner Aussage Hilarius abgelehnt habe, den Heiligen Geist für anbetungswürdig zu erklären und ihm den Gottesnamen beizulegen; alles, wozu jener sich bekenne, sei, man solle von einem Geiste Gottes sprechen. Auf diesen Angriff antwortet Erasmus mit Gleichmut, so habe in der Tat Hilarius geschrieben, so stehe es aber auch in den Evangelien. Auch stützt er sich auf die älteste christliche Gebetsliteratur. Die frühchristlichen Gebete, so hebt er hervor, richteten sich fast alle an Gottvater, einige wohl auch an den Gottessohn, keine an den Heiligen Geist, nicht einmal alte Pfingstgebete oder Volkshymnen. Nach biblischem Zeugnis stehe fest, Christus habe den Geist verheißen, nicht ihn angebetet. Hier zeigt sich

⁴² Ebenda, S. 58.

⁴³ Ebenda, S. 65.

⁴⁴ Ebenda, S. 57 und 70.

⁴⁵ Ebenda, S. 38: «Si natura nascitur e substantia patris, sed ... nullo modo potest nec augeri, dividi nec minimi. Consequitur igitur eandem et individuum esse substantiam patris et filii. Haec est illa ratiocinatio de qua loquebar.»

⁴⁶ Ebenda, S. 79–89, speziell 88: «Antiquior, ergo religiosior.»

offen Erasmus' Überzeugung: je älter desto frömmere. Allerdings will er nicht ein Geistesleugner heißen und betont darum, daß er diesen im Lied und in Kolloquien ein Numen genannt habe⁴⁷. Doch offensichtlich betrachtet er die dogmatische Entwicklung mit Skepsis. Er spottet sogar, daß man ihm die patristischen Erklärungen über den Geist aufzähle; davon wisse er genug. Stehe nicht noch im Symbolum von Nikäa, man solle den Geist zugleich mit dem Herrn rühmen? Habe nicht erst Athanasius den Begriff wesensgleich aufgebracht? Worauf wolle man schließlich die Zuversicht gründen? Eben doch bloß auf die Autorität der Konzilien, auf den frommen Eifer einer Mehrzahl von Bischöfen⁴⁸!

Soweit die Verteidigungsschrift. Es liegt natürlich an deren Charakter wie auch an Erasmus' geistiger Verfassung, daß er die Gegensätze nicht auf die Spitze treibt. Denn er will sich ja Ruhe schaffen und gibt sich alle Mühe, als ein Mitstreiter gegen den Arianismus – also gegen Juden und andere Ungläubige – zu erscheinen. Daher wirft er fast stereotyp die Gegenfragen auf: Weshalb soll das nach arianischer Häresie schmecken? Wie kann man mir vorwerfen, ich hätte die Ketzerei unbesiegbar gemacht? Was hat denn Erasmus überhaupt mit Ketzern zu tun⁴⁹? Und dennoch: wer die Verteidigungstaktik durchschaut, die Gegenangriffe notiert, vor allem die Summe der Positionen überschlägt, die zur Widerlegung des Antitrinitarismus stehengeblieben sind, der muß beinahe den Gegnern recht geben: es bleibt wenig, fast nichts. Sollten tatsächlich die übrigen zwei oder drei Schriftbeweise in Zweifel gezogen werden und die rationale Argumentation, bei der es Erasmus selber kaum sehr ernst sein konnte, dahinfallen, so stand man unvermittelt vor purer Dogmenkritik. Für Erasmus mochte es allerdings angehen, sich auf eine traditionsbejahende Haltung zurückzuziehen und zu erklären, es könne ein Bekenntnis zwar menschlich festgelegt sein und trotzdem von Christus herkommen⁵⁰. Aber das konnte nicht für jeden eine maßgebende Haltung sein.

Es kam Servet. Gerade darin widersprach er seinem Vorgänger, daß er nicht zugab, man könne für einen unverständlichen und aus der Schrift nicht belegbaren Glaubensgehalt Anerkennung fordern. Stand es so um die christlichen Zentraldogmen, Trinität und Inkarnation, so mußten

⁴⁷ Ebenda, S. 18.

⁴⁸ Ebenda, S. 89: «Qui postea ex scripturis divinis deprehendit plurimorum episcoporum religiosa diligentia.»

⁴⁹ Ebenda, S. 15, 16, 44, 4, 67.

⁵⁰ Allan: *Opus epistolarum* V, 1301. Vgl. A. Renaudet: *Etudes Erasmiennes*, Paris 1939, S. 200: «Non sequitur: haec confessio est ex institutione hominum, ergo non est ex traditione Christi.»

diese als Irrtümer aufgegeben werden. Das hieß für ihn wohl weitgehend, aus den Anschauungen des Erasmus die Konsequenzen ziehen. Die Kirche sollte nicht länger auf dem Anspruch beharren, einmal für immer autoritative Tradition zu schaffen. Sie sollte vielmehr der freien Forschung und Diskussion ihr Recht lassen und dann entscheiden – *iudicabit ecclesia*⁵¹.

Wie zu vermuten ist, war es im Winter 1529/30, als Servet, damals neunzehnjährig, den ersten fundamentalen Abschnitt seines Werkes über die «Irrtümer» abfaßte. Im darauffolgenden Frühsommer erschien er in Basel, mag sein, um sich nach einem Druckverlag umzusehen, wahrscheinlich auch, um – vor oder nach der Drucklegung – Erasmus im nahen Freiburg aufzusuchen. Beides mißlang. Der jugendliche Autor mußte bei dem starken Widerstand des Basler Reformators Oekolampad und der evangelischen Geistlichen anderer deutschschweizerischer Städte froh sein, im Jahre 1531 sein Buch im Elsässer Städtchen Hagenau publizieren zu können. Eine Rücksprache wurde von Erasmus verweigert. Als die Schrift dann 1532 in weiten theologischen Kreisen Sensation erregte, besonders bei den Wortführern der Evangelischen und der Katholischen auf dem Reichstage zu Regensburg, da fielen beiderseits verdammdende Urteile. Und zwei wohlbekannte Persönlichkeiten waren mit dabei: Quintana und Erasmus. Dem kaiserlichen Beichtvater, nunmehr ein Mann von starkem Einfluß auf die Religionsverhandlungen, wurde die ketzerische Schrift von Cochläus übergeben⁵². Er sagte, daß er den Verfasser wohl kenne und ihn für einen hochbegabten Menschen halte, trotzdem glaube er, wenn er die Eleganz seines Stils und die Menge seiner theologischen Kenntnisse bedenke, es sei ihm in Deutschland, möglicherweise in Basel, ein Mitarbeiter beigestanden⁵³. Den Inhalt lehne er selbstverständlich ab. Aus dem Bericht des Legaten Aleander an Papst Clemens VII. erfahren wir aber auch, daß ihm Erasmus früher einmal geschrieben habe, er habe Servet persönlich abgewiesen. Über die Haltung der beiden Männer, zwei Jahre nach dem Augsburger Reichstag, auf dem die Lutheraner das Nikänische Glaubensbekenntnis als vollgültig schriftgemäß anerkannt hatten, brauchen wir uns nicht im mindesten zu verwundern. Das geistige Todesurteil über Servet stand jedenfalls damals schon fest.

⁵¹ de err. 2a.

⁵² J. L. Mosheim: Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte I, Helmstädt 1748, S. 24.

⁵³ Hugo Laemmer, a.a.O., S. 109. Brief Aleanders an Sanga, 17.4.1532: «Il confessor di Sua Maestà dice conoscerlo, homo ... di grandissimo ingegno ... tien per certo che la invention può ben esser sua, ma che nel stilo e in la copia di le cose, di certo deve esser stato adiutato qui in Germania.»

Mit dem Titel seiner Erstlingsschrift, «*de erroribus trinitatis*», fällt Servet ein radikales Verdikt über die orthodoxe Lehrtradition. Er stellt fest, diese sei nach knapp 300 Jahren, zur Zeit Kaiser Konstantins des Großen, auf dem Konzil von Nikäa von ihrem Ursprung abgewichen und durch philosophische Spekulation verfälscht worden. Der bisherigen apostolischen Überlieferung, wie sie die alten Autoren – ein Tertullian, ein Irenäus – aufgenommen und weitergegeben hatten, sei mit dem Trinitätsdogma ein «Zusatz» aufgepfropft worden, so unheilvoll wie die Pest für ein gesundes Leben⁵⁴. Als Inbegriff der Verderbnis gilt ihm die Philosophie der griechischen Theologen. Bald sieht er hinter ihren Anschauungen Plato oder den Neuplatonismus mit seinen «erträumten Emanationen» aus der Gottheit⁵⁵, bald behaftet er die verhaßten Philosophen oder Sophisten bei dem Namen des Aristoteles⁵⁶. Schließlich bezeichnet er ausdrücklich den *Dux sophistarum*: Athanasius. Die Bekenntnisformel, die das Konzil geschaffen hat, heißt er kurzweg eine Monstrosität⁵⁷. An Stelle des Glaubens an den wahren einen Gott fordere sie Glauben an drei Phantasmen, an mathematische oder metaphysische Wesen oder Chimären. In seiner Ironie und Erbitterung gegen die Trinitätslehre geht er so weit, von einem dreiköpfigen Zerberus zu reden⁵⁸.

Bei seiner Kritik gibt er sich immerhin Rechenschaft über die geschichtliche Entstehung des Dogmas von der Dreifaltigkeit. Annähernd mit den Worten des Erasmus gibt er zu, daß 325 eine Zwangslage bestanden habe: Auf den Angriff der Arianer hätten notgedrungen präzisierende Formulierungen der Gottesidee folgen müssen. Das Unheil dabei sei gewesen, daß sich die griechischen Theologen nicht auf die volle Breite der Bibel stützten⁵⁹, sondern über viele neutestamentliche Texte wegsahen und so gut wie ausschließlich vom Prolog des Johannesevangeliums ausgingen. Wie Servet betont, interpretierten die griechischen Väter dieses Textstück auf verkehrte philosophische Weise, sei es im Sinn der Platonischen Fabel vom Demiurgen⁶⁰ oder durch eine Spekulation über den imaginären Logosbegriff, jedenfalls ohne Kenntnis des neu- und alttestamentlichen Sprachgebrauchs⁶¹. Sie mißachteten damit die Ausdrucksweise der Bibel

⁵⁴ de err. 43a.

⁵⁵ de err. 27a, 47b und 54a.

⁵⁶ de err. 102b/103a, ebenso 78b.

⁵⁷ de err. 38a ff.

⁵⁸ *Restitutio Christianismi, de trinitate*, S. 119.

⁵⁹ de err. 43b.

⁶⁰ de err. 27a.

⁶¹ de err. 15b.

und stiegen so in ihrer Ignoranz, wie er spottet, auf der Jagd nach Gottheiten ohne Flügel zum Himmel und deduzierten eine Pluralität⁶². Kein Wunder, daß ihre Antwort auf die Fragestellung der Häretiker falsch war, sogar noch ketzerischer ausfiel als jene. So entstand damals, nach Servets Überzeugung, die unleugbare Kluft zwischen Bibeltext und Dogma.

Wieso konnte sich aber eine derartige Abirrung überhaupt behaupten, fragt er sich weiter. Wie er meint, sind es die beiden großen kirchlichen Institutionen des 4. Jahrhunderts, Konzil und Papsttum, die daran die Schuld tragen. Wie Kaiser Konstantin die christliche Gemeindekirche zur Reichskirche erhob, so Papst Sylvester das römische Bischofsamt zur monarchischen Gewalt, beide in der gleichen dunklen Epoche der Irrtümer und der Ketzerschwärme⁶³. Der Autorität des Konzils und des Papstes entsprach in Zukunft die Doktrin, daß die Kirche nie irren könne. Und so bildete sich eine Traditionsgläubigkeit, bis niemand mehr wagte, einen Fehlgang einzugestehen, geschweige zu revidieren. Es galt – und gilt – einfach die Forderung, einen unveränderlich fixierten Wortlaut hinzunehmen und auch nicht einmal mehr ein Wort darin anzuzweifeln. Diesem Anspruch auf Irrtumslosigkeit setzt Servet entgegen: «Was ist schon eine Kirchenversammlung? Die Kirche kann bleiben und doch nicht Gottes Kirche bleiben. In ihr kann Petrus bleiben, obwohl der Fels nicht bleibt⁶⁴.» Die Schrift beweist eben nicht die Unfehlbarkeit der Kirche, sondern die Wahrheit des Evangeliums. So überzeugt er ist, daß schon das erste ökumenische Konzil dem schwersten Irrtum verfallen sei, so klar erscheint es ihm als seine Aufgabe, auf diese Fehlentwicklung hinzuweisen und nach einer Korrektur zu suchen.

Bei seinem totalen Widerspruch gegen die mittelalterliche Glaubens-tradition nahm Servet eine scharfe Scheidung vor unter den Lehrern der Patristik und der Scholastik. Als Zeugen für seinen Standpunkt berief er sich, wie bekannt von 1531 bis in die letzten Tage des Genfer Prozesses – mit derselben Vorliebe wie Erasmus –, auf die vornikäischen Kirchenväter, besonders auf Tertullian und Irenäus⁶⁵. Hier fand er eben eine

⁶² de err. 111b. Vgl. Erasmus: *Apologia*, S. 37: «A theologia ad philosophiam volare.»

⁶³ Wie oben, auch in *Restitutio Christianismi, de orbis perditione I*, 399: «Mahometani ipsi et Hebraei affirmant, immutatam fuisse Christi religionem temporibus Constantini, ut ex Alchorano iam alibi citavi et affirmat Aben Esra.» Vgl. Jakob Guttman: Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1907, S. 77–94.

⁶⁴ de err. 43b/44a.

⁶⁵ Tertullian, de err. 2b, 3a, 7a, 9b, 22b, 34b, 36b, 47b, 48a, 50a und passim. Irenäus, 26b, 34b, 35a, 42b, 47a, 48a/b, 50a, 52b usw. Hilarius z.B. 24b, 31b. Ignatius, 7b, 35a. Origenes 61b.

Auslegung des Johannesprologes, also der Inkarnationslehre, ohne Hypostasenbegriff, traf er jene zurückhaltende Scheu – *timor religionis* –, die die Offenbarungsworte nicht überfordern will. Dagegen ließ er Augustin so gut wie außer Betracht, ebenso die Scholastiker in Augustins Gefolge. Bei diesen hätte er aber durchaus die Ansicht finden können, daß die Heilige Schrift an keiner Stelle von drei trinitarischen Personen in einer Substanz spreche. Augustin gesteht ja zu, daß die Begriffssprache für den Trinitätsglauben ein erzwungenes Ergebnis gewesen sei: Hätten die ketzerischen Arianer und Sabellianer nicht solche Verwirrung hervorgerufen, so wäre die Begriffsbildung wohl unterblieben; nur unter dem Zwang, reden zu müssen, habe man sprachliche Formeln geprägt, mit Augustins eigenem Wort: um nicht überhaupt schweigen zu müssen⁶⁶. Und die beiden Frühscholastiker, Anselm von Canterbury und Guitmund von Aversa, bekennen sich zur gleichen Anschauung, fast bis in den Wortlaut getreu nach Augustin. Sie halten die Trinität für ein unaussprechliches, undurchdringliches Mysterium, das sich nur im Gleichnis, nie im eigentlichen Sinn in Worten ausdrücken lasse. So erklärt ein Anselm, man vermeide besser die Bezeichnung Person zur Erläuterung des dreieinigen Gottes, auch der griechische Ausdruck Hypostase sei unzulänglich, im Grunde vermöge man nur zu sagen: Ich weiß nicht was⁶⁷. Guitmund hält es mit Augustin für eine Pflicht, zur Glaubensverteidigung Formulierungen zu brauchen, sonst aber, meint er, solle man besser in Schweigen verharren⁶⁸. Noch breiter führt später ein Wilhelm von Thierry den Gedanken aus⁶⁹, wie die Dogmenentwicklung über den Offenbarungstext hinausgegangen sei. Die frühchristlichen Jahrhunderte hätten kein Bedürfnis nach trinitarischer Spekulation empfunden, als sich aber der Lehrstreit im 4. Jahrhundert zur Spaltung auswachsen wollte, habe man als Notbehelf auf ein begriffliches System gegriffen. Zu dieser Auffassung bekennt sich prinzipiell auch Erasmus: Wer vermeine, über Gott und göttliche Dinge könne man in angemessenen Ausdrücken reden, täusche bloß sich selber; jeder Einsichtige wisse, daß das unmöglich sei, und schweige darum lieber. Soweit stand also Servet im Einklang mit manchen christlichen Denkern. Aber während diese den Schritt von der biblischen Lehre zum Dogma für eine legitime Weiterbildung hielten und Erasmus in seinem Urteil schwankte, sah Servet schlechtweg einen illegitimen Gegensatz, einen Traditionsbruch.

⁶⁶ Augustin: *de trinitate*, cap. V, 9.

⁶⁷ Anselm: *Monologion*, cap. 79. Ediert Fr. Sales Schmitt I, 86.

⁶⁸ Guitmund: *Epistola ad Ergastum*, PL 149, col. 1507.

⁶⁹ Guilh. de Thierry, PL 180, col. 409.

Damit stand Servet, wohl früh schon bewußt, auf derselben Linie wie die jüdisch-islamische Kritik an der Trinitäts- und Inkarnationslehre. Über das religiöse Argument war er sich ganz klar: Die Juden halten uns für «schismatisch», die Mohammedaner werfen uns «Blasphemie» vor⁷⁰. Auch was den geschichtlichen Moment der Abirrung betrifft, stimmte das Urteil hüben und drüben miteinander überein: Die Muslime beschuldigten dafür, schon im Koran, das konstantinische Zeitalter⁷¹, ebenso die Juden nach ihrem Exegeten Aben Esra. Und mit anklagenden Worten, wie sie ebensogut ein Servet hätte brauchen können, wendeten sich die Ungläubigen gegen die Traditionsgläubigkeit der Christen. So erklärte beispielsweise Al Ghazali: «Die Christen stützen sich blindlings allein auf die Überlieferung und halten sich mit Schnabel und Krallen an den Wort-sinn, den die Vorgänger angenommen haben, obschon keiner von ihnen heute imstande wäre, die schwierigen Stellen darin zu erklären. Sie be-gründen ihre Zustimmung mit der Autorität der Schriftzeugnisse, da diese nach ihrer Ansicht zwingend sind für den Geist.» Der arabische Philosoph unterschied demnach zwei Kategorien von Christen: Die eine, zahlreichere, bildungslose Gruppe glaube ohne Ahnung und Skrupel, sie könne logisch Widersprechendes miteinander annehmen; es seien dies die in ihrer Ignoranz Unheilbaren, denn ihre von Kind auf übernommenen Vorstellungen fixierten sich schließlich zu einer Gewohnheit. Die andere Gruppe berufe sich auf philosophische Doktrinen, versuche den Glaubens-gehalt in Analogien und Gleichnissen darzulegen, mit Leidenschaft, ja mit Fanatismus, und merke nicht, wie weit sie dabei vom geraden Wege abirre und die Bahn der Wahrheit verlasse. In doppeltem Sinn trifft sich also solche nichtchristliche Kritik mit Servets Auffassung. Wie sie ist er überzeugt, daß mit den christologischen Spekulationen der verhängnis-volle Abweg begonnen habe, und wie sie sieht er, daß es sture Tradition sei, die den Irrtum bis jetzt perpetuiere⁷².

In ganz besonderem Maße fand er sich zudem einig mit der Dogmen-kritik der Juden und der Muslimen, ihrer Polemik gegen das trinitarische und christologische Dogma. Dies galt für beide Formen ihrer Kritik, für die rationale, wie sie zumeist die Religionsphilosophen vortrugen, und ebensoehr für die schriftbegründete, also ein Kampf um Bibeltexte, den islamische Theologen oder Rabbiner auf dem eigenen Boden der Christen führten. Fundamental war das Bestreben der Religionsphilosophie, die

⁷⁰ de err. 37a und 42b.

⁷¹ Al Ghazali, Al Radd al Jamil: Réfutation excellente de la divinité de Jésus Christ, ed. Robert Chidiac, Paris 1939, S. 2ff. und wie Anm. 10.

⁷² de err. 64a: «Duritiem consuetudinis suae ita servant, ut vocabula una mutata scandalizentur.»

jüdischen und arabischen Offenbarungslehren mit dem philosophischen Gedankengut der Antike bzw. der Spätantike in Einklang zu bringen, in der Überzeugung, daß nach Gottes Absicht Vernunft und Offenbarung letzten Endes konvergieren müßten⁷³: Folglich konnte es keine widervernünftige Glaubensaussage geben. Als vernünftige – und zugleich offenbarte – Gotteslehre erschien unwiderleglich der Monotheismus. Denn über den Beweis *ex contingentia mundi* gelangten die religiösen Denker zum Begriff des einzig notwendigen Wesens, des Seinsgrundes, der allein die Existenz aus sich selber besitzt, zur Gegenüberstellung von Gott und Welt, des unwandelbaren Schöpfers und der wandelbaren Schöpfung. Wie gewaltig daher das Befremden, ja das Entsetzen der Ungläubigen über die Trinitätslehre, die die Einheit Gottes «zersplitterte»⁷⁴, über die Idee der Inkarnation, die die göttliche Unwandelbarkeit aufhebe. Beide Offenbarungsmysterien erschienen als bare Unvernunft. Es wurde geltend gemacht, ein folgerichtiges Durchdenken der Dreifaltigkeitsidee führe zum Glauben an drei Götter, also zum Tritheismus und Polytheismus⁷⁵, die Vorstellung einer Menschwerdung zwinge zur Annahme, das Wandellose könne sich verändern, das Ewig-Unvergängliche in die Vergänglichkeit hinabsinken⁷⁶. So dauerte denn durch die Jahrhunderte hindurch der jüdisch-islamische Angriff gegen die christlichen Glaubenslehren mit den Waffen der Vernunft, mit Textkritik, mit hundertfach wiederholten Einwürfen gegen die hypostatischen Personen der Trinität, gegen Trinitätsgleichnisse, gegen die Zeugung des Gottessohnes, seine Erniedrigung und seinen Tod.

Werfen wir dabei nur einen kurzen Blick auf Spanien, Servets Heimat, wo die Religionskritik höchst intensiv geübt wurde. Hatte schon im 11. Jahrhundert Ibn Hazm von Cordoba die vergleichende Religionsgeschichte begründet, so erreichte die jüdische religiöse Philosophie Anfang des 15. Jahrhunderts einen Höhepunkt mit den «Glaubenssätzen» (= *Ikkarim*) von Joseph Albo. Das Beispiel einer schneidenden dogmenkritischen Satire gab Profiat Duran⁷⁷ mit einem fingierten Brief an einen Renegaten, ein vielgelesenes, ja irrtümlich sogar zu christlicher Propa-

⁷³ Vgl. Saadja Fajumi: *Emunot we Deot*. Übersetzt von Jul. Fürst: Die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Leipzig 1845, S. 41/42.

⁷⁴ de err. 37a.

⁷⁵ Ibn Hazm von Cordoba rechnet die Christen in seiner Religionsgeschichte zu den Polytheisten. E. Fritsch, a.a.O., S. 124.

⁷⁶ Vgl. Gösta Lindesköp: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, Uppsala 1938, speziell S. 15 und 18.

⁷⁷ Abraham Geiger, Übersetzung von Duran: *Alteca Boteca*, Zeitschrift für jüdische Theologie, Bd. 4, S. 451–457.

ganda verwendetes Schriftstück, das endlich öffentlich verbrannt wurde. Der Verfasser lobt den Adressaten ironisch, weil er sich vom «kläglichen Irrtum seiner Vorfahren» losgesagt habe; denn nun besitze er einen Glauben, bei dem ihm der Verstand nie mehr drein reden dürfe. Er mahnt und wiederholt diese Mahnung mehrmals wie einen Refrain: «Sei nicht wie deine Väter. Jene nämlich glaubten an einen einzigen Gott und entfernten jede Vielheit von ihm, eingedenk des Wortes <Höre Israel, dein Gott ist ein einziger Gott.> Doch irrten sie sich in diesem Satz, als sie darunter eine reine Einheit verstanden. Du aber handle nicht so, glaube vielmehr, daß eines drei und drei eines sind, alle zusammen innerlich und wesentlich vereint, wie es der Mund nicht aussprechen und das Ohr nicht verstehen kann. Sei nicht wie deine Väter, welche bei Gott keine Veränderung für möglich hielten und meinten, sie müßten nach dem irrigen Prophetenspruch <Ich ändere mich nicht> jede Verkörperung von Gott fernhalten und kraft philosophischer Überlegung in ihm einen reinen Geist sehen. Nicht also. Glaube vielmehr, daß er, und zwar eine seiner drei Personen, Fleisch geworden sei... Danke ihm dafür, daß er den Tod erduldet. Seine Weisheit fand keinen andern Weg für deine Errettung.» Weiterhin richtet sich Spott gegen die Lehre von der jungfräulichen Geburt, der Erbsünde, gegen die Sakramente, folgen spöttische Ermahnungen, nichts auf die Wissenschaften zu geben, weder auf Metaphysik, Physik, Mathematik oder gar auf Logik, da dies nur zur Ablehnung des neuangenommenen – christlichen – Glaubens führen müßte.

Doch statt in der direkten Polemik konnte Servet denselben Argumenten der Glaubensgegner auch in den apologetischen Schriften der Scholastik begegnen. Daß ihm Erasmus dazu einen Fingerzeig gab, wäre denkbar, weit wahrscheinlicher ist aber, daß sich der Spanier auf eigenem Weg an sie heranmachte. In der langen Reihe der scholastischen Theologen, die vom 11. bis zum 15. Jahrhundert unter dem Druck der jüdisch-islamischen Streitliteratur und Glaubensdiskussionen Verteidigungsschriften de trinitate abfaßten, fällt bei Servet der Hauptakzent auf die Spätscholastik⁷⁸. Allerdings greift er auch eine Behauptung auf, die vom frühcholastischen «Ketzer» Roscellin sensationell vorgebracht wurde – der Sache nach eine vielgenannte Obiectio der Juden und Mohammedaner, nämlich die These, wenn man in der Trinität die drei Personen wie drei Engel oder drei Dinge unterscheide, gelange man zweifellos zu einem Glauben an drei Götter; fasse man dagegen jene drei zur völligen Einheit zusammen, so bleibe unerklärlich, wieso sich nicht alle drei hätten in-

⁷⁸ Vgl. R. Bainton: M. Servet and the Trinitarian speculation of the middle-ages. Bei Bruno Becker: Autour de Servet, Haarlem 1953, S. 29ff.

karnieren müssen statt bloß eine von ihnen⁷⁹. Diese offenkundige Aporie führt Servet an als eine unwiderlegte Argumentation und bemerkt, sie gäbe Türken und Barbaren noch immer das Recht zu lachen⁸⁰. Bei Richard von S. Victor trifft er auf einen formellen Trinitätsbeweis⁸¹. Doch, wie er urteilt, halte dieser den Forderungen der Vernunft keineswegs stand, sondern bestehe in geträumten Emanationen: Aus der Liebesfülle, dem Bonum diffusum, soll ein Liebesobjekt entströmen und mit einem dritten seine Liebe teilen. Schöpfungslehre und Trinitätslehre, wie sie Heinrich von Gent⁸² miteinander verbindet, stellen einen andern angeblichen Beweis vor. Heinrich lehrt, daß dem freischaffenden Schöpfer zwei Prinzipien des Wirkens dienen, ein göttliches Wissen und ein göttliches Wollen. Natürlich widerspricht es Servets Anschauung, solche Prinzipien, wie Heinrich es tut, zu Hypostasen zu verselbständigen. In der spätscholastischen Epoche, bei Occam, Holcot, Pierre d'Ailly, Gregor von Rimini und Johannes Maior sieht er endlich das Resultat einer fortschreitenden rationalen Untersuchung des Dogmas⁸³. Nach Occam ist das Gemeinsame der drei göttlichen Personen eben gerade nur diese ihre Bezeichnung «Person», da aber eine Benennung allein im Denken vorkomme, spreche nichts dagegen, daß die trinitarischen Hypostasen ihrer Natur nach drei unterschiedene Dinge seien – mit anderem Wort, daß die logische Konsequenz zum Tritheismus führe. Auch Holcot kann, wie Servet urteilt, einem Ansturm von sechzehn antitrinitarischen Einwürfen nicht standhalten. Die Gegenbeweise, die er sich abzwingt, bedeuten ein Scheitern. Pierre d'Ailly und mit ihm Johannes Maior kommen schließlich zum offenen Zugeständnis, daß man in der Wahrheitsfrage Vernunft und Glauben trennen müsse. Denn während die heiligen Theologen es um der Ungläubigen willen vermieden hätten, mehrere Götter anzunehmen – um eben nicht die Ansicht aufkommen zu lassen, es bestünde in der Gottheit eine Mehrzahl von Wesen – so sei doch den Gelehrten der Vernunftschluß erlaubt, daß es drei Götter gebe⁸⁴. Einer solchen Auffassung konnte wohl noch ein Erasmus mit kluger Distinktion begegnen, die Aussage klinge zwar neuartig, sei aber nicht unförmlich. Servet hingegen zog aus seinem

⁷⁹ Anselm: *de incarnatione verbi*, ed. Fr. Sales Schmitt, *Florilegium Patristicum* Nr. 28, Bonn 1931, S. 37.

⁸⁰ de err. 42b.

⁸¹ de err. 31b. Richard von S. Victor PL 196, col. 916.

⁸² de err. 32a/b.

⁸³ de err. 21a.

⁸⁴ Johannes Maior: *Prim. Sententiarum* dist. IV, 5, fol. 39v: «Possumus concedere tres sunt dii. Sed sancti propter infideles non admisant plures deos, ne darent intelligere pluralitatem essentiarum in divinis, sed sic potest capi ... apud doctos.

Studium scholastischer Apologeten unverhohlen den Schluß, daß der Trinitätsgedanke seine Geltung verloren habe und in seinen Tagen nur noch dank der Gewohnheit fortbestehe.

Erst recht wurde sein Widerspruch leidenschaftlich, wenn er auf die Behauptung stieß, der Trinitätsglaube lasse sich in der Offenbarungsquelle nachweisen. So setzte er sich dem krassen Ausspruch des Petrus Lombardus, daß nahezu jedes Wort der Schrift die Dreifaltigkeit bezeuge, mit aller Schärfe entgegen. «In der ganzen Bibel», schrieb er, «läßt sich nicht ein Wort finden über die Trinität noch über ihre Personen, noch über eine Wesenheit, noch über eine Einheit der Substanz, noch über die einheitliche Natur mehrerer Wesen⁸⁵.» Aus Vorsicht fügte er wohl einmal hinzu, daß die Logos-Hymne am Eingang des Johannesevangeliums als Ausnahme erscheine⁸⁶. Soweit stand also Servet auf demselben Boden wie Erasmus. Aber für ihn ging es um weit mehr als um eine textkritische Angelegenheit, er kämpfte für eine Erneuerung des ursprünglichen Glaubens, für ein biblisches Bekenntnis. Und in dieser radikalen Haltung berührte er sich wiederum mit den Ungläubigen, diesmal mit ihren Bibel-exegeten. Zwar liegen keine Beziehungen offen zutage; doch dürfte er – als Spanier! – die jüdisch-mohammedanische Bibelkritik nicht einfach außer acht gelassen haben.

In erster Linie kommt hier das Werk des berühmten sufischen Philosophen Al Ghazali in Frage, seine «Ausgezeichnete Widerlegung der Gottheit Jesu Christi⁸⁷». Wohl entstand das Buch in der Kreuzzugszeit, doch wurden Al Ghazalis Schriften, zum mindesten seine Hauptschrift gegen die Philosophie, im 15. Jahrhundert von dem Rabbiner Saladin Ferrer in Saragossa übersetzt – in Saragossa, wo der Knabe Servet später die Schule durchlaufen sollte. Al Ghazali bemüht sich, auf Grund seiner Lektüre der Evangelien und der Paulinischen Briefe, den Christen die Diskrepanz zwischen ihrer dogmatischen Tradition und den biblischen Quellen zu zeigen. Um die Menschheit Jesu darzulegen, wählt er Schriftstellen in einer bestimmten Rangfolge: an erster Stelle Selbstaussagen Jesu als authentischste Belege, vor allem die Worte in Joh. 10, 30 ff.; 17, 17–20, über das Einssein mit dem Vater, dann Zeugnisse für Jesu menschliche Natur, für seine Bezeichnung als Gottes Gesandter und Beauftragter, nach Paulus weiterhin Belege für die Überordnung des göttlichen Vaters als einziger Gott. Zu einer gesonderten Exegese behält er sich den Johanneischen Prolog und zwei andere Textstellen für die Präexistenz

⁸⁵ de err. 32a.

⁸⁶ de err. 7a und 10b.

⁸⁷ Réfutation excellente, a.a.O., S. 9–12 und 43ff.

Christi vor. In einzelnen knappen Exkursen behandelt er die Benennungen «Vater», «Sohn», «Rabbi» und «Wort» nach ihrem Sprachgebrauch. Auslegung und Textvergleich führen dazu, in Jesus einen Propheten von höchster Vollmacht anzuerkennen, ausgezeichnet durch das Privileg der theopathischen Verkündigung.

Derartige Diskussion um den christlichen Schriftbeweis setzte sich bis ins Spätmittelalter fort. So etwa bei dem Damaszener Theologen Ibn Taimja (†1328) in seinem Werk «Die rechte Antwort an die, welche die Religion Christi verfälschen», worin der Verfasser an die Analyse des spekulativen Gehaltes des Trinitäts- und Inkarnationsdogmas beidemal einen Abschnitt biblischer Belege anschloß⁸⁸. Ebenso nahmen Vertreter des spanischen Judentums im 14. und 15. Jahrhundert die Kontroverse mit den Christen auf, unter ihnen Crescas Chasdai aus Barcelona, später Rabbiner in Saragossa⁸⁹. Dieser verfaßte in spanischer Sprache eine Kampfschrift gegen die Dogmen des Christentums sowie einen – leider verlorenen – Traktat gegen die christliche Auslegung der Bibel. Zur gleichen Zeit richtete Simon Duran von Mallorca seine Polemik gegen die christlichen Glaubensgegner⁹⁰. So wenig die Kontroversliteratur jener Epochen erforscht oder auch nur quellenmäßig erfaßt ist, so wird immerhin eine Linie sichtbar, nach der sie sich bis an die Schwelle der Neuzeit entwickelt hat. Und dabei tritt in der späteren Periode ausgesprochen Aragonien hervor, fällt ein besonderer Akzent auf Saragossa. Man darf deshalb nicht ohne Grund vermuten, es seien Spuren dieser Überlieferung auf den jungen Aragonesen Servet gekommen. In ihm aber spitzte sich die säkulare Dogmenkritik zur Entscheidungsfrage zu: Können die ehemaligen Erdichtungen der Philosophen in unserer Zeit noch länger das Fundament abgeben, auf dem der ganze katholische Glaube beruhen soll⁹¹?

Die alttestamentliche Grundlage

Mit den führenden Humanisten seiner Zeit teilte Servet die Auffassung, daß Schriftquellen in der Originalsprache zu lesen und zu edieren seien. So griff er natürlich, wie er selber bestätigt, auf die Übersetzung des

⁸⁸ Nach E. Fritsch, a.a.O., S. 99ff., besonders 115 und 122. Als Bibelbeleg für den menschlichen Charakter Christi gelten den Muslimen vor allem Act. II, 2 «vir»; Luk. 24, 19; Jes. 42, 1.

⁸⁹ Vgl. Encyclopaedia Judaica V, S. 696–708. Crescas am aragonesischen Hof 1353, 1412 †.

⁹⁰ Jakob Guttman: Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Nr. 52, 1909.

⁹¹ de err. 10b.

Neuen Testaments von Erasmus und dessen Anmerkungen⁹². Doch viel intensiver stützte er sich auf das Übersetzungswerk des großen italienischen Hebraisten Sanctes Pagnini, auf die in fünfundzwanzigjähriger Arbeit vollendete Gesamtübertragung der Bibel aus dem Hebräischen und Griechischen. Denn alle Bibelzitate, die er in seinem Buch «*de erroribus trinitatis*» anführt, beruhen nicht auf dem Vulgatatext, sondern auf Pagninis Werk – der damals hochangesehenen, ja maßgeblichen Textausgabe, hatten sie doch zwei Päpste, Hadrian VI. und Clemens VII., mit ausnehmendem Lobe approbiert und ein Pico della Mirandola mit einer Zuschrift begrüßt⁹³. Da die drei Hauptwerke Pagninis, seine Bibel-edition, seine Einführung in die Heilige Schrift und seine hebräische Grammatik, alle hintereinander in den Jahren 1527, 1528 und 1529 in Lyon erschienen, dürfte Servet schon allenfalls in seiner Studienzeit in Toulouse auf sie aufmerksam geworden sein. Jedenfalls aber betrat er in den Wintermonaten 1529/30 in Bologna, wo er zur Zeit der Kaiserkrönung Karls V. wohnte, ein eigentliches Zentrum hebräisch-alttestamentlicher Studien. Schon seit 1488 bestand an der Bologneser Universität ein Lehrstuhl für Hebräisch, im gleichen Jahre war, an dem berühmten Druckort Soncino, die erste hebräische Gesamtbibel herausgekommen, früher schon, 1583 in Bologna, der Pentateuch. In Padua, Brescia, Mantua, Pesaro waren einander weitere hebräische Editionen gefolgt, darunter öfter kommentierte Psalter. Und zwölf Jahre bevor Servet nach Oberitalien kam, 1517, war die Meisterleistung unter diesen Druckunternehmen erschienen, die «*Biblia Rabbinica*» im Verlag Daniel Bomberg in Venedig, gefolgt von einer zweiten Ausgabe in vier Foliobänden im Jahr 1524, beide unter der Leitung hochgeachteter jüdischer Hebraisten, eines Jakob Ben Chajim und eines Elias Levita, selbstverständlich mit gelehrtem Kommentar⁹⁴. Es ist kaum denkbar, daß Servet bei seinem Eifer um Bibelforschung diese ganze neue Bücherwelt ignoriert habe. Zeitlich fiel mit seinem Aufenthalt in Bologna außerdem ein editorisches Unternehmen Pagninis zusammen, die venezianische Herausgabe des Korans mit einer lateinischen Einleitung⁹⁵. Und so ist es nicht einmal unwahrscheinlich, daß Pagnini damals Bologna berührt hat und Servet mit dem

⁹² de err. 23b.

⁹³ Sanctes Pagnini oder Pagnino, geb. in Lucca, Dominikaner in Fiesole, in Lyon †1541. Vgl. E. M. Wilbur: *A History of Unitarianism, Socinianism and its antecedents*. Cambridge (Mass.) 1946, S. 129.

⁹⁴ H. Box: *Hebrew Studies in the Reformation and after, Legacy of Israel*, Oxford 1928, S. 335–336, und Cecil Roth: *History of the Jews of Italy*, Philadelphia 1946, S. 223.

⁹⁵ Wilbur: *History of Unitarianism*, S. 129.

alten Meister persönlich in Verkehr getreten ist. Wie dem sei, er fühlte sich jedenfalls in kommenden Tagen in hoher Dankbarkeit als Schüler Pagninis. So sollte er, nachdem dieser gestorben war, 1541 in Lyon eine zweite Edition des Bibelwerkes betreuen und ihm in einer Vorrede seine Dankesschuld aussprechen.

Die Unkenntnis des Hebräischen war nach Servets Urteil nicht nur ein Fehler, sondern ein Verhängnis für das ganze Bibelverständnis⁹⁶. Er vertrat die Ansicht, niemand könne das Neue Testament verstehen ohne das Alte. Denn die Evangelien, so argumentierte er, von jüdischen Evangelisten abgefaßt, als Bericht über Jesus, der in Judäa lebte, und für das jüdische Volk aufgeschrieben, setzen nach ihrer Vorstellungswelt und Sprache die ganze hebräische Schriftüberlieferung voraus. Mit Servets eigenen Worten: das Neue Testament sei durchaus vom Alten abgeleitet⁹⁷. Deshalb schrieb er – in der Vorrede von 1542⁹⁸: «Ich habe dich, christlicher Leser, einmal und wiederum gebeten, zuerst Hebräisch zu lernen, dann mit Eifer Geschichte zu treiben.» Wie sehr er Originale den Übersetzungen vorzog, beweist eine philologische Betrachtung. Die lebendige Energie der hebräischen Sprache mit ihrer Emphase, ihrem Hiatus, ihrer Antithese und ihren Anspielungen könne in unseren Übertragungen nie haarscharf – *ad unguem* – bewahrt werden. Schon Jesus Sirach erkläre im *Ecclesiasticus*, daß hebräische Wörter, sobald man sie übersetze, ihre Kraft verlören. Servets Bedenken richtete sich dabei nicht nur gegen die Vulgata, sondern ebenso sehr gegen die Septuaginta-Übersetzung. Damit erneuerte er eine alte Klage der Juden, die durch das ganze Mittelalter hindurch den Christen ihren Mangel an Hebräischkenntnissen vorgehalten hatten, an ihrer Spitze der Religionsphilosoph Saadja und so wie dieser viele jüdische Partner von Religionsdisputationen. Immer erhob sich eben die philologisch-exegetische Streitfrage, sobald der Jude seiner eigenen Sprache gemäß argumentierte, der Christ hingegen vom Septuagintatext ausging⁹⁹. Oft genug hatten Juden ihren Glaubensgegnern sogar einfach die Kompetenz bestritten, ohne Sprachverständnis über das Alte Testament mitzureden. Diese Einstellung machten sich die humanistischen Hebraisten mit Vorliebe zu eigen, und ihnen folgte eben Servet.

Wie weit er selber Hebräisch beherrschte, steht dahin. Sicher stand der alttestamentliche Wortschatz im Mittelpunkt seines Interesses, und wahrscheinlich kannte er sich in den grundlegenden Vokabeln aus, wie

⁹⁶ de err. 11a, 13b, 15b.

⁹⁷ de err. 13b, 115a, 117a, speziell 111a.

⁹⁸ Text bei Mosheim, a.a.O., S. 406ff.

⁹⁹ Gilbert Crispinus: *Disputatio Judaei cum Christiano*, PL 159, col. 1024.

sie das Namenregister im Anhang zur Pagnini-Bibel enthält¹⁰⁰. Auch wenn er etwa, wie er angibt, Moses Maimonides studierte¹⁰¹, so dürften ihn weniger die philosophischen Überlegungen zur Schöpfungslehre oder Prophetenlehre angezogen haben als die Kapitel über Wortbedeutungen, wie der allererste Abschnitt im «Führer der Unschlüssigen». Weiter in die eigentlichen Interpretationsprobleme hinein führten ihn jüdische Kommentare zum Alten Testament. Ausdrücklich und mit besonderer Anerkennung zitiert Servet aus dem Psalmenkommentar des Rabbi David Kimchi¹⁰², der seit 1477 im Druck vorlag. Daneben griff er auf den altberühmten Exegeten des Pentateuchs, Rabbi Salomon ben Isaaki von Troyes, genannt Raschi, später gelegentlich einmal auf die Kommentare von Rabbi Isaak Arama und Abraham Saba aus Portugal – im Druck erschienen erstmals 1514 –, oder er benützt die Erklärungen über die Genesis von Ben Ezra¹⁰³. Auch Pagninis Bibelglossen konnten ihm, vielleicht schon 1530 und nicht erst 1541, eine Fülle von kritischen Deutungen vermitteln. So trat ihm eine Aufgabe immer klarer vor Augen. Wie er erkannte, galt es, durch die ganze Bibel Stelle mit Stelle zu vergleichen¹⁰⁴, – allerdings nicht einfach im Sinne der üblichen typologischen Konkordanz, um gleichsam den geoffenbarten Christus als handelndes Subjekt in den alttestamentlichen Erzählungen und Weissagungen zu entdecken, sondern, so meinte er, um sich vor «Imaginationen» zu schützen¹⁰⁵. Es war das Programm, wie es in unserer Zeit mehrfach Alt- und Neutestamentler oder auch Systematiker, unter ihnen Bonhoeffer,

¹⁰⁰ Liber interpretationum nominum Hebraicorum.

¹⁰¹ de err. 70b, 91b.

¹⁰² de err. 56b.

¹⁰³ Vgl. Jak. Guttman: S. in seinen Beziehungen zum Judentum, a.a.O., zitiert S. 87 Eliezer, S. 91 Raschi, S. 92 Abraham Saba, S. 93 Ishac Arama. Rabbinische Literatur bei Servet:

Abraham ben Meir ibn Esra = Aben Esra, 12. Jh., Toledo; Exeget, Grammatiker: Kommentar zum AT, gedruckt Konstantinopel 1514.

Abraham Saba, 2. Hälfte 15. Jh., Kastilien, Portugal, Marokko; Theologe: Fasciculum Myrrhan, Konstantinopel 1514.

David Kimchi, 1160–1235, Narbonne; Grammatiker und Exeget: Propheten- und Psalmenkommentar, gedruckt Konstantinopel 1513.

Moses Maimonides, 1135–1204, Cordoba, Ägypten; Religionsphilosoph. More Nebukim = Führer der Unschlüssigen, Venedig.

Raschi = Salomon ben Isaak, 1040–1105, Troyes, Worms; Exeget und Talmudist: Kommentar zum Pentateuch.

Ob Servet in Basel mit dem Hebraisten Sebastian Münster in Beziehung kam, ist ungewiß. Dieser edierte dort 1529 auf hebräisch sein Christiani hominis cum Judaeo colloquium. Vgl. K. H. Burmeister: Sebastian Münster, Basel 1963.

¹⁰⁴ de err. 62b.

¹⁰⁵ de err. 9a.

ins Auge gefaßt haben: das Neue Testament aus der Sicht des Alten Testaments zu lesen.

An erster Stelle wenden wir uns der Gotteslehre zu. Servet hebt mit allem Nachdruck hervor, wie reich die hebräische Sprache an Gottesbezeichnungen sei, während die Griechen in ihrer sprachlichen Armut nur über das eine Wort «theos» verfügen. Er zählt die Gottesnamen Jahwe, El Adonai, Elohim auf und erörtert, ähnlich wie Maimonides, ihre abgestufte Bedeutung¹⁰⁶. Jahwe ist der Allumfassende, Unsichtbare, seine Namensnennung dem Volke verboten. Adonai, der in den Psalmen immer wiederkehrende Anruf Gottes, hat zugleich einen profanen Sinn als Titel eines Landesherrn. Auch Pharao erscheint dem Mose als Gott und so Kyros dem Jesaja. Elohim schließlich gilt sowohl für Gott wie für Engel, nicht minder für König Salomo. Noch weiter breiten sich die göttlichen Namen in die irdische Sphäre aus, denn es ist gebräuchlich bei den Hebräern, auffallend große Dinge, nicht nur Menschen, mit ihnen auszuzeichnen, etwa einen großen Berg Berg Gottes zu nennen. Trotz solcher Vielfalt der Namen besteht aber strikter Monotheismus. Bezeichne sich Gott dem Mose am Horeb als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so wolle er, stellt Servet fest, gerade dadurch einer polytheistischen Anschauung vorbeugen, nämlich erklären, daß er durch alle Zeiten hindurch für die Väter immer derselbe gewesen sei¹⁰⁷. Deshalb heiße eine «Zersplitterung» des einzigen Gottes dem Hebräervolk Abfall, Treubruch, Gotteslästerung¹⁰⁸!

Mit solcher Namensunterscheidung wendet sich Servet gegen die christologische Deutung alttestamentlicher Texte, so der vielzitierten Königspsalmen. Der Anfang von Psalm 110: «Es sprach der Herr zu meinem Herrn», dürfe niemals auf zwei Gottheiten bezogen werden, sondern entspreche ursprünglich einer klar gegebenen Situation: Jahwe sprach zu meinem Adonai, der Allmächtige zum König des Landes¹⁰⁹. Ganz besonders befaßt sich Servet mit Psalm 2,7: «Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt», also nach altorthodoxer Ansicht mit einem Hauptbeweis für die Gottheit Christi. Um die Fehlinterpretation zurückzuweisen, beruft er sich auf die klaren Einwürfe, die er bei Rabbi Kimchi gefunden habe; er seufze, wenn man derlei Argumente nicht achten wolle, und finde, die Entgegnungen der Christen seien zum Weinen¹¹⁰. Nach dem

¹⁰⁶ de err. 11b, 13b–14b, 15b.

¹⁰⁷ de err. 29b.

¹⁰⁸ de err. 37a, 40a.

¹⁰⁹ de err. 20b. Vgl. Servets Annotationen zu den Psalmen bei J.L. Mosheim, a.a.O., S. 408.

¹¹⁰ de err. 55b–57a. Dazu D. Kimchi: Hebräisch-lateinischer Psalmenkommen-

jüdischen Exegeten entspricht das Psalmwort der Erwählung eines Königs, speziell Davids durch Samuel, wo Gott gebietet: «Wähle mir einen König unter seinen Söhnen.» Jeder nämlich, behauptet Rabbi Kimchi, der Gott in Gehorsam dient, werde Gottes Sohn geheißen. Demnach bedeute die Stelle «Ich habe dich gezeugt» gleichviel wie «von nun an hat sich der Geist des Herrn in David eingesenkt». Doch gelte das Wort überhaupt allen Gehorsamen, nach Deut. 14, 1: «Ihr seid Söhne des Herrn.» Daher rufe Gott vom Sinai ja auch jedem Hebräer zu: «Gott, der dich gezeugt hat – d. h. erzogen und mit Weisheit beschenkt hat –, vergissegst du?» Und weiterhin sei die Frage in Deut. 32, 6 «Solltest du nicht an deinen Schöpfer denken?» aufzufassen, als ob es heiße: «Ist Gott selber auch nicht wie ein Vater gewesen?» Was zudem den Wort-sinn von «heute» betrifft, so schließe dieser, nach des Rabbi Urteil, jeden Bezug auf Ewigkeit oder Überzeitlichkeit aus und bedeute schlechtweg einen bestimmten Tag, vielleicht den Tag der Errettung Davids vor den Nachstellungen Absaloms oder Sauls. – Wie begreiflich, mußten solche Erklärungen für Servet fundamental sein. Hier fand er den Begriff der göttlichen Zeugung, der ihm im kruden Verstande so widerwärtig war¹¹¹, gleichgesetzt mit einem Erfülltwerden durch Gottes Geist und den Ausdruck Gottessohn auf Menschen angewendet, insbesondere als orientalischen Königstitel. Hier fand er also die alttestamentliche Grundlage, von der aus er die Evangelientexte über Jesu Geburt und Taufe mit neuen Augen lesen konnte.

Ebenso bedeutungsvoll wurden ihm die Prophetenlehre und der Messiasglaube der alten Juden. Die Streitfrage, wer unter den Propheten im Rang der höchste sei, Moses, Mohammed oder Christus, stand von jeher im Mittelpunkt der mittelalterlichen Religionsgespräche. Dabei wurde untersucht, welcher von ihnen sich am stärksten durch Wundertaten legitimiert habe und welcher nicht bloß als Prophet eines Volkes, sondern der ganzen Welt aufgetreten sei. Servet lehnte es nicht ab, Jesus nach Luk. 7, 16 und 39, einen Propheten zu nennen – und wäre so der Ansicht des Korans nahegetreten. Er kam auch über das Bedenken weg, diese Namensbezeichnung möchte ein unguter Judaismus scheinen¹¹². Am

tar, Utrecht 1574. Die Argumentation Kimchis führt Servet an in seiner *Restitutio Christianismi*, de trinitate II, 59: «Ad mathematicum invisibilem quemdam filium credendum cogere Judaeum volebant (Christiani), exponentes: Hodie id est ante saecula, genui te. Quibus ille scite respondit: Si in illis aeternitatibus duae distinctae res incorporeae similes et aequales pariter erant, gemelli duo erant, non pater et filius.» Nach J. Guttman, a. a. O., S. 92.

¹¹¹ de err. 39b.

¹¹² de err. 57a. «Beauftragter» ist die Selbstbezeichnung Jesu nach Qarafi. Bei E. Fritsch, a. a. O., S. 121.

klarsten beglaubigt schien ihm der Ausdruck Gottesgesandter, auf Grund der vielen Textstellen, wo Jesus selber von Gott rede und sage, «der mich gesandt hat». Allerdings war er sich bewußt, daß der gleiche Name ebenfalls Johannes dem Täufer, Mose und den Propheten zustehe¹¹³, daß der göttliche Auftrag so gut an Mose wie an Jesus ergangen sei. Er ging selbst so weit, sich zu überlegen, ob die prophetische Berufung, wie sie das Alte Testament formuliert: «Das Wort kam, das Wort erging», nicht auch auf Jesus zu beziehen sei¹¹⁴. Das Auszeichnende an Jesu Vollmacht erkannte er darin, daß Gott zu diesem nicht nur im Traum oder in der Vision, sondern mit unmittelbarer Stimme geredet habe – ein Vorrang, der aber nach jüdischer Anschauung ebensowohl Moses von den gewöhnlichen Propheten unterscheidet. Was die übernatürlichen Wundertaten der verschiedenen Propheten betrifft, so betrachtete sie Servet nicht als deren eigene Wirkungen. Vielmehr, erklärte er, bezeugten sie die Allgewalt desjenigen, der ihnen Vollmacht gegeben habe, so wie ein Herold auftrete im Auftrag seines Feldherrn¹¹⁵.

In ähnlicher Art leitete er den Christus-Namen aus der jüdischen Überlieferung her, aus der priesterlichen Salbung des altisraelischen Königs¹¹⁶. Wie ihm diese historische Entstehung beweist, handle es sich um einen akzidentellen Zunamen, eine Einsicht, bei der sich Servet auf Tertullian stützte. Von einem ewigen oder präexistenten Messias fand er im Alten Testament nirgends eine Spur, stets werde ein kommender menschlicher Erlöser angekündet¹¹⁷. Für ihn stand fest, die vielzitierte und vielumstrittene Jesaja-Weissagung von der jungfräulichen Geburt des Messias sei abzulehnen. Wie schon seit Jahrhunderten die Juden und wie soeben noch Erasmus, führte er das angefochtene Prophetenwort «Eine Jungfrau wird schwanger werden und ein Kind gebären» auf die verfälschende Übersetzung der Septuaginta zurück, auf eine Verwechslung des Ausdrucks «junge Frau» mit «Jungfrau». Nach dem geschichtlichen Sinn, schrieb Servet, sei die Geburt des Ezechias angesagt und erst nachher als Typus auf Christus bezogen worden. Wenn hier der Schrift Gewalt angetan werde, so nicht minder bei einigen Psalmen. Das im Psalm 8, 6, gepriesene Wesen, «nur wenig geringer als die Engel», könne niemals den Messias bedeuten¹¹⁸, und ebensowenig sei die Verkündigung in Psalm 12, 6: «Ich will Heil schaffen...» eine messianische Weissagung. Eine

¹¹³ de err. 16b.

¹¹⁴ de err. 118a.

¹¹⁵ de err. 46b.

¹¹⁶ de err. 3a.

¹¹⁷ de err. 79b.

¹¹⁸ de err. 14b/15a.

Korrektur durch den hebräischen Sprachgebrauch nahm Servet am Thomasbekenntnis vor. Die Anrede des Apostels an den auferstandenen Christus: «Mein Herr, mein Gott» – für Erasmus das Kronzeugnis der Bibel für die Gottheit Christi –, glaubte er zurückleiten zu dürfen auf einen ursprünglichen Anruf: Adonai, Elohim¹¹⁹. Bei diesen Auslegungen forderte Servet jedoch keine vollständige Autorität für sich, sondern sah sich vorerst einmal am Anfang von Bibelstudien¹²⁰.

Der dritte Bereich, wo das Alte Testament den Ausgang zur Schriftklärung bilden sollte, war die Lehre vom göttlichen Geist. Alles, was über den Geist Gottes im Alten Testament gesagt werde, schrieb er, seien Präludien für den Heiligen Geist im Neuen Testament¹²¹. Demnach konstatierte er ganz grundsätzlich, weder der Begriff «Geist» noch «Heiliger Geist» sei in den Evangelien etwas Neues, nur habe er einen anderen Bezug zu den Menschen, eine andere Weise des Erscheinens¹²². Lächerlich aber wäre es, eine metaphysische Unterscheidung machen zu wollen, das hieße geradezu «Luft füttern». An die Grundbedeutung in der hebräischen Sprache, wo «Ruah» soviel wie Lebensatem heißt¹²³, knüpfte Servet eine große Gedankenfolge an: Der Atem stammt nicht aus uns, es ist Gott, der ihn uns gibt. Wohl meinen die Philosophen, daß wir bloß Luft atmen. Doch dies ist die Vorstellung Unwissender und Undankbarer. Denn in Wahrheit ist Gottes lebenspendender Geist in jedem Einatmen und Ausatmen. «Gott ist im Hauch deines Mundes, im Lebensodem deines Geistes – innerlich wie äußerlich» – ja eben wahrhaft allgegenwärtig. Kein Ding, keine Pflanze hätte Kraft ohne Gottes Geist, alles bliebe sonst leblos. So sehr ist die Ruah Gottes eigene Macht, daß, sobald er sie zurückzieht, den Atem wegnimmt, alles Leben schwinden muß. Der göttliche Geist ist in unbegrenztem Sinne «da», nahe und zugleich ferne, wie Jeremias lehre. Er erfüllt Winde und Wasser und wirkt in jedem Menschen, so daß der Psalmist mit Recht erkenne: «Wo soll ich hingehen vor deinem Geist...¹²⁴ ? » Es sind dies Anschauungen, die Servet später bis in seine physiologischen Forschungen hinein verfolgt hat und die mit dazu beigetragen haben, daß er zum Entdecker des kleinen Blutkreislaufes wurde.

Worin zeigt sich nun aber die verschiedene Weise, in der die biblischen Schriften vom Geist reden ? In der israelitischen Vorzeit, so führte Servet

¹¹⁹ de err. 13b/14a.

¹²⁰ de err. 62b.

¹²¹ de err. 60b: «Haec de spiritu dei ad spiritum sanctum sunt praeludia.»

¹²² de err. 65a.

¹²³ de err. 22b.

¹²⁴ de err. 59b–60b, speziell 60a: «Intra et extra.»

aus¹²⁵, sei die Rede vom Geist Gottes, der von außen her auf die Mensch einwirke, sei es im Wind, in Flammen oder in Engelererscheinungen; Neuen Testament erscheine hingegen der Geist, der im Innern der Menschen tätig werde, ihr dunkles Wesen aufhelle wie das verklärende Licht auf dem Tabor¹²⁶. Wenn ehemals natürlicher Lebensgeist wirkte, so tritt nunmehr ein übernatürlicher, heiliger Geist hervor. An Schriftzeugnis fehlt es nicht. Servet weist auf Psalmtexte (104, 3–4): «Der Wolken seinem Wagen macht, der einherfährt auf den Flügeln des Sturms, die Winde zu seinen Boten bestellt, zu seinen Dienern Lohe und Feuer. In alttestamentlicher Sicht bedeute ein Engel einen Atemzug Gottes; werde kaum unterschieden zwischen Gott und Engel, so beim Engel Herrn, mit dem Jakob ringt, oder bei der Führergestalt, die den Israeliten in der Wüste vorauszog. Vergleiche zwischen alt- und neutestamentlichen Berichten lassen zugleich die Kontinuität und die spezielle Eigenart kennen. Wie Feuererscheinungen die Stimme Gottes am Horeb und dem Sinai begleiteten, so die Pfingstflammen die Ausgießung des Geistes auf die Apostel. Jesus selber rede davon, er sei gekommen, ein Feuer zuzünden, und wolle mit Feuer taufen. So zeige sich der Geist überall seine Werkzeuge eingeschlossen, so wirke er im Engel als einem Stellvertreter der Gottheit – *persona deitatis* –, weshalb es keine Herabwürdigung sei, den Heiligen Geist als Engel zu bezeichnen. Zweifellos faßte Servet damit den Heiligen Geist als reinen Funktionsbegriff: Dem Ursprung nach gehöre er Gott allein zu, als Instrument stehe er in göttlichem Dienst¹²⁷. Mit dieser Auffassung stimmen zudem die Schrifttexte zusammen, die den Geist eine Gabe Gottes heißen. Wie also Hesekiel einer solchen innerlichen Begriff entsprechend Gott darum bitte, er möge der Judenvölke im Exil einen neuen Geist und ein neues Herz geben, so Evangelist im Gebet, worin er den Heiligen Geist erfleht (Luk. 11, 13). Dort nenne man ihn Geist des Rats¹²⁸ und der Erkenntnis, hier Geist der Erleuchtung und der Heiligung¹²⁹. Beide Male gilt er als ein aktuelles Geschehen: Gott gab und nahm Mose den Geist, erfüllte den Täufer mit dem Geiste des Elias, spendete Christus in der Taufe die Geistesgabe von oben. Der geistbeschenkte Mensch wird nach der Überzeugung Servets also nicht durch ein drittes Glied mit Gott verbunden, vielmehr tritt

¹²⁵ de err. 65a/b.

¹²⁶ de err. 109b.

¹²⁷ de err. 60a–63a; speziell 60a: «*Deitatis persona*», 62a: «*Originaliter soli deo convenit spirantis et sanctificantis ratio, sed instrumentaliter attribui, quo ipse pro nuntio utitur.*»

¹²⁸ de err. 31a.

¹²⁹ de err. 61b.

er göttliches Wesen in sich. «Außerhalb von Gottes Geist in uns gibt es keinen Heiligen Geist», lautet sein antitrinitarisches Bekenntnis¹³⁰. «Gott sendet uns sein Licht zu, und dieses ist Gott selber. Er sendet uns seinen Geist zu, und dieser ist Gott selbst.» Mit einem Hinweis auf Paulus betont er in lapidarer Kürze: «Jenes dritte Ding hat geschlafen¹³¹.»

Schließlich setzte die Ansicht, der Geist sei Gabe, Servet auch in die Lage, die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes nach seiner Art zu interpretieren. Metaphysisch aufgefaßt, sei es wohl problematisch, ja unlösbar, sich vorzustellen, wie der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe. Sobald man aber von ewigen Prozessionen absehe und nach schlichtem biblischem Brauch «ausgehen» nicht anders fasse als «aufbrechen zu irgendeiner Reise», so kläre sich die Schwierigkeit auf. Man könne dann einfach den Passus «geht vom Vater aus» gleichsetzen mit «der Vater gibt¹³²». Wie daher Jesus die Jünger lehre, Gott um den Geist zu bitten, so verheiße er ihnen selber nach Ostern den Parakleten im Sinn eines Gottesgeschenkes, einer Heilswirkung. Man darf wohl sagen, sofern bei Servet gar nicht die Frage nach einem metaphysischen Verhältnis von Gott, Christus und Geist aufgeworfen, sondern heilsgeschichtlich gedacht wird, erscheine der Schritt vom Geist Gottes zum Geist Christi wie selbstverständlich¹³³.

Bei seinen Bibelstudien fand er nirgends einen Bruch in der Lehre über den Geist. Erst in einem späteren Jahrhundert, bei Eunomios, trat ihm die hypostatische Abspaltung des Geistes von Gottes Wesen entgegen¹³⁴. Aus diesem Grunde nahm er sich das Recht, die Beziehungen von Gott, Wort und Geist auf alttestamentlicher Grundlage zu formulieren. Er vollzog dies mit den Sätzen: «Gott spricht denkend – ist durchaus Wort; Gott atmet sprechend – ist durchaus Geist¹³⁵.» Das Fundament für diese Formel bildet Psalm 33, 6–9: «Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer. Denn er sprach und es geschah, er gebot und es stand da.» Ohne schriftfremden Ausdruck versuchte er auf solche Weise den vorgeblich trinitarischen Schöpfungsbericht, den Johannesprolog, gemäß dem jüdischen Monotheismus darzulegen, und wagte dabei die kecke Frage, ob ihn nicht der

¹³⁰ de err. 102a.

¹³¹ de err. 28a: «Dormiebat illa tertia res.»

¹³² de err. 62a–63a, hier: sic expone «Qui a patre profiscitur = quem pater dat.»

¹³³ Vgl. J. Hermann, *Kyrios und Pneuma in den Paulusbriefen*, München 1961.

¹³⁴ de err. 86b.

¹³⁵ de err. 66b. Vgl. Raimund Martini: *Pugio fidei*, Paris 1651, S. 396: «Rabbi Eliezer dicit: non est creatus mundus nisi per verbum domini sicut dictum est Ps. 33, 6 (in verbo Dei facti sunt coeli).» Gilt Martini als Trinitätsbeweis!

Evangelist selber ohne eine Vorstellung von Trinität geschrieben habe¹³⁶. In einzelnen Vorstößen, doch auf der ganzen Linie, setzte Servet mit seinem Versuche ein, das Verständnis des Neuen Testaments auf die alt-hebräische Wurzel zu gründen.

Über die Menschennatur Jesu

Kein Reformator hätte das reformatorische Schriftprinzip eindeutiger aussprechen können, als Servet dies getan hat. Er nannte die Bibel den Schlüssel des Wissens; sie enthalte geradezu «alle Weisheit und Philosophie¹³⁷». Als das Buch «vom Himmel» – wie der Koran in den Augen der Muslimen – besaß sie für ihn absolute Autorität, so daß alles, was sich durch die Schrift nicht beweisen lasse, lügenhaft sei. Nicht anders urteilte auch schon Pagnini im Vorwort zu seiner Übersetzung des Alten und Neuen Testaments: Es gebe sonst kein Buch, das von einem irrtumsfreien Autor herstamme, ihr Verfasser hingegen sei die reine Wahrheit selbst. «Lies die Heilige Schrift tausendmal», so mahnte Servet beschwörend und erklärte, wer im Bibellesen keinen Trost finden könne, dem sei Christus selber verlorengegangen¹³⁸. Es sei der Ruhm der Schrift, zur Lehre wie zum Leben autoritativ anzuleiten, es sei ihre Simplizität, in der er zu sterben wünsche¹³⁹. Für ihn bestand kein Zweifel gegenüber der Frage: «Was ist im Grunde das Neue Testament? Ein Vertrag wie der alte Sinai-bund oder vielmehr, alles in allem, die Botschaft vom kommenden Gottesreich und von demjenigen, der es verkündet¹⁴⁰?»

In dieser Überzeugung entwarf Servet seine siebenteilige Schrift «de erroribus trinitatis», das erste Buch eine thematisch aufgebaute Erörterung über die menschliche Natur Jesu, die anschließenden Teile eine lockere Folge von Fragen und Begründungen, wie er sie später in Basel als Begleittext und Unterlage zu seinen Gesprächen notieren mochte. Um sein Thema de humanitate Christi klar durchzuführen, schied er im Anfangskapitel den Johanneischen Prolog von seiner Betrachtung aus¹⁴¹. Um so eher hoffte er, imstande zu sein, aus den Synoptikern und den Briefen übereinstimmende Schriftworte zusammenzustellen. In erster Linie bezog sich Servet auf den historisch-biographischen Charakter der Evangelien. Sofern sie einen Lebenslauf erzählen, handeln sie von einem

¹³⁶ de err. 116a.

¹³⁷ de err. 78b und 107b.

¹³⁸ de err. 79a.

¹³⁹ Dialog I, 1532, ed. E.M. Wilbur, a.a.O., S. B2b.

¹⁴⁰ de err. 83a.

¹⁴¹ de err. 7a, 10b.

individuellen Menschen, wie er nach jüdischem Brauch durch einen Eigennamen bezeichnet ist¹⁴². Auch der messianische Titel «Gesalbter» verbleibt ganz im Bereich des Menschlichen. Nach der nationalen Tradition steht er nicht einem übermenschlichen Wesen zu, sondern einem irdischen Königssproß. Die weitere Begründung übernimmt Servet von Tertullian¹⁴³: Jesus heiße in der Petrusrede der Akten der heilige Knecht, den Gott selber gesalbt habe, er weise aber wie Johannes der Täufer den Ehrentitel Gesalbter ab. Nach dem Evangelisten Lukas und nach dem Hebräerbrief erscheint Jesus der Welt als Prophet. So wenig es natürlich angehe, ihn einfach neben den Gottesknecht Moses zu stellen, so stehe er nach biblischer Ansicht doch mit jenem in einem vergleichbaren Rang.

Von letztentscheidender Bedeutung gelten für Servet die Ipsissima verba, die Selbstaussagen Jesu, auf die er hinweist mit den Worten: «Christus allein sei mein Lehrer¹⁴⁴.» Wie er überzeugt ist, schlagen diese Aussagen nicht nur alle Phantasien nieder, sondern bilden in ihrer Klarheit und Einfachheit das eigentliche Fundament für die Kirche. Vorwiegend sind es Johanneszitate, auf die er sich damit bezieht. Gegen Jesu Gottebenbürtigkeit, für den Unterschied zwischen seinem eigenen und dem göttlichen Wesen zeuge der Ausspruch Joh. 14, 28: «Der Vater ist größer als ich.» Die Auseinandersetzung mit den Juden, Joh. 10, 30–34, in der über den Namen Gottessohn gestritten wird, führt nach Servets Auffassung bis auf das Grundverhältnis Gott–Mensch: Wenn nämlich Jesus auf den Vorwurf, es sei Gotteslästerung, als bloßer Mensch sich zum Gottessohn zu erklären, die Gegenfrage stelle: «Steht nicht geschrieben... ihr seid Götter?», so weise er, im Einzelfall, zunächst die Anschuldigung zurück. Letzten Endes aber sage er weit mehr. Er wolle uns ausdrücklich lehren, vom Menschen an sich nicht unwürdig zu denken¹⁴⁵. Denn es stehe ja der göttlichen Gnade frei, irgendeinen Menschen in gleicher Art wie Christus zu heiligen und zu erhöhen, ihm die Wiedergeburt zu schenken, so daß er im Grunde nicht mehr selber lebe, sondern Christus – oder Gott – in ihm. Als Unterschied zwischen Jesus und den gewöhnlichen Menschen gelte dann nur, daß jener von Anfang her als Gottessohn geboren sei, die andern dagegen durch eine Adoption zum Sohnesrang erhoben würden.

Ebenso entspreche es der Menschennatur Christi, sich selber einen Gottgesandten zu heißen. So bekenne er mehrmals (Joh. 6, 38; 17, 8), er sei vom Vater im Himmel in die Welt ausgesandt worden. Obwohl auch

¹⁴² de err. 2aff.

¹⁴³ Tertullian: *Adversus Praxean*, PL II, col. 192s. Die zugehörigen Bibelstellen Act. III, 13; Act. X, 38; Joh. I, 20; Luc. 24, 19; Hebr. 3, 5–6.

¹⁴⁴ de err. 12b/13a.

¹⁴⁵ de err. 14a.

sonst begnadete Menschen als Gottes Abgesandte aufgetreten seien, wie Moses, die Propheten oder Johannes der Täufer, hätten diese doch nicht ihre Vollmacht auf so einzigartige Weise erhalten wie Jesus. In der gleichen Meinung interpretiert Servet die Evangelienstellen über die Einheit von Gott, Christus und den Gläubigen, also Joh. 10, 30: «Ich und der Vater sind eins», und Joh. 17, 21 das Gebet: «Auf daß alle eins seien wie du und ich eins sind.» In unmittelbarem Anschluß an Tertullian faßt er die Einheit nicht als Wesensgleichheit auf, sondern als Übereinstimmung des Willens und der Kraft¹⁴⁶: Vater und Sohn, Jünger und Gläubige wissen sich eins in derselben überirdischen Autorität. «Dies ist», schreibt er, «was die früheren Kirchenväter mit Recht eine Ousia nannten – eine Autorität, vom Vater dem Sohne gegeben.» Dagegen verwirft er, das «Wort unum in der Schrift für eine Natur anzunehmen», als «mehr metaphysisch denn christlich, ja als schriftfremd». Die einzigartige Wechselbeziehung zwischen dem göttlichen Vater und Sohn erkennt er ausschließlich darin, daß wo der Sohn rede, Gott redet, wo er handle, Gott handelt, denn ihm sei alles vom Vater gegeben. Dennoch bleibt unüberbrückbar ein Unterschied zwischen beiden, weil zwischen dem Sendenden und dem Gesandten ein Verhältnis besteht, das sich nicht umkehren läßt. In solchen Anschauungen folgt Servet wiederum derselben Tradition wie Erasmus, der frühpatristischen und ebenso jüdisch-islamischen Überlieferung.

Auf eigene Art hingegen wertet er den Ausspruch Jesu – der, wie er gesteht, ihm immer das Innere erschütterte¹⁴⁷: «Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus» Joh. 17, 3. Hier findet er, im Gegensatz zu Erasmus, unleugbar monotheistische Auffassung, fern von aller Trübung und Verwirrung durch philosophische Spekulation, damit also das reine Glaubensfundament. Und wie er mit Freude mehr als einmal hervorhebt, stimme Paulus damit überein (1. Kor. 8, 6): «So haben wir doch nur einen Gott, den Vater... und einen Herrn, Jesus Christus¹⁴⁸.» Aus diesem doppelten Zeugnis gewinnt Servet seine Gewißheit von der Einheit und Einzigkeit Gottes, zugleich auch von dessen Identität im Alten und Neuen Testament.

Von solcher Grundlage her versucht er im besondern Jesu Geburt und Taufe zu deuten, allerdings nur in knappen Ansätzen. Die Aussage, Jesus sei als Sohn Gottes geboren, wolle besagen, daß ihm ein Ausmaß an Gött-

¹⁴⁶ de err. 22b/23a. Dazu Tertullian, PL II, col. 188. Ähnlich Cyprian und Erasmus.

¹⁴⁷ de err. 27b.

¹⁴⁸ de err. 34b.

keit mitgeteilt worden sei wie nie zuvor einem Propheten. Bei der Wunde habe sich ein analoger Vorgang vollzogen: Aus dem göttlichen Vater seien Kräfte herabgestiegen, so daß Jesus zum Teilhaber an Gottes Wesen wurde¹⁴⁹. Doch hauptsächlich bemüht sich Servets Interpretation um unterscheidende Merkmale für die Ungleichheit von Gott und Gottesknecht. Wie schon dargelegt worden ist, kommen ihm dabei die alttestamentlichen Gottesbezeichnungen zu Hilfe. So glaubt er, lasse sich die Natur des geweihsagten Messias bestimmen. Er stehe im Rang der Elohim, in dem nie sei ein kommender Jahwe verkündet worden. Nicht ohne Mühe hat er sich die Paulinische Doxologie im Philipperbrief 2, 6ff. zurecht¹⁵⁰. Servet vermeidet natürlich – weil für ihn blasphemisch – anzunehmen, daß der Christus seiner Gottgleichheit «entäußert» hätte. Vielmehr nimmt er an, Christus sei vor der Entscheidung gestanden, zwischen messianischer Königsherrschaft oder leidendem Knechtsdienst zu wählen, auf Grund der erhöhenden Gnade, durch die er zugleich göttliche und irdische Gewalt besaß, und da habe er die bescheidenere Wahl getroffen. In aller Offenheit gesteht schließlich Servet zu, daß er der Christologie des Korans nahestehe. Der Vers über Jesu Geburt in der 4. Sure enthält nach seiner Überzeugung unbestreitbare Wahrheit, eben die «Wahrheit des Feindes, die mehr wert ist als hundert Lügen der Christen¹⁵¹»: «Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte und Geist von ihm. So glaubet an Allah und an seine Gesandten und sagt nicht <drei>.» Mit solchen Offenbarungsformen, so scheint ihm wohl, dürfte sich seine Bibelauslegung vereinigen lassen, und so könnte eine Schranke zwischen den monotheistischen Religionen verschwinden. Ob ihm aber auch gelingen sollte, das allergrößte Hindernis, die Lehre von der Inkarnation im Johannesprolog, auf dieser Seite zu rücken und den Weg freizumachen für die erhoffte Pax Islamica?

Seit der Frühzeit der Patristik nahm der Hymnus am Eingang des Johannesevangeliums eine Sonderstellung in der theologischen Diskussion ein. Da er mit der Logospekulation verbunden wurde, kam bald der Gedanke auf, Logoslehre und Schöpfungslehre miteinander zu verknüpfen, d. h. auf dem Boden der Bibel Genesis 1 und Johannes 1 in einen Zusammenhang zu bringen. Dies tat schon Tertullian, der für Servet besonders wichtige Lehrer der alten Kirche. Auch die Scholastiker, wie Thomas von Canterbury, stützten sich, mit oder ohne direkten Hinweis,

¹⁴⁹ de err. 16b.

¹⁵⁰ de err. 17b–20a.

¹⁵¹ de err. 43a. Dazu Sure IV, Vers 169.

auf den Johanneischen Schöpfungsmythos, um die Inkarnation und die Dreifaltigkeit Gottes zugleich zu begründen¹⁵². Ihre Argumentation lautete: der einzige, allgenügsame und unwandelbare Gott habe über einen Plan, ein «inneres Wort» verfügt, als er daranging, die Welt zu erschaffen. In entgegengesetztem Sinne richteten die Ungläubigen, Juden wie Muslimen, eine besonders starke Kritik gegen den Johannesprolog. So widmete ihm z. B. Al Ghazali in seiner «Widerlegung der Gottheit Christi» ein langes Sonderkapitel¹⁵³. Er prüfte die Bezeichnungen Wort, Licht, Geist, nach seiner Überzeugung Ausdrucksformen für das Göttliche selbst; er prüfte ebenso die spekulative Trias, mit der ihm ein christlicher Kommentator eine Deutung zu geben suchte, doch fand er nicht die leiseste Beziehung auf den Menschen Jesus. Andere Vertreter des Islams protestierten gegen die Ansicht, daß der allmächtige Schöpfer gleichsam einen Beistand vonnöten haben solle, ein mitwirkendes Wort, durch das alle Dinge geschaffen würden, einen lebenspendenden Geist, der die Schöpfung erhalte – als ob der ewig Lebendige nicht allein dazu imstande wäre. Oder es sah etwa der jüdische Philosoph Saadja im trinitarischen Schöpfungsgedanken einen Versuch, Dinge zur Anschauung zu bringen, die weit über menschliches Sprach- und Vorstellungsvermögen hinausgehen, nämlich von einem sukzessiven, dreigestuften Handeln in Denken, Wollen und Tun zu reden an Stelle des unbegreiflichen zeitlosen Schöpfungsvorganges¹⁵⁴.

Für Servet bot die Auslegung des Prologes fast unbezwingbare Schwierigkeiten. Er setzte vom zweiten bis siebten Buch seines Traktates an die vier Mal an, bald zu spekulativen, bald zu philologischen Erklärungen. Trotzdem fühlte er sich so unsicher, daß er 1532 im ersten seiner *Dialoge de trinitate* sich selber wieder korrigierte. Wie er sich bei aller seiner Mühe aber stets sagte, stand der Johannesprolog an erster Stelle, wo es um Präexistenz und Menschwerdung des Gottessohnes ging¹⁵⁵. Bei der ersten Darstellung hielt er sich an ein überliefertes Schema, sehr eng an Tertullian. Vor aller Zeit, vor der Entstehung des Universums, so führte er aus, sei Gott-Vater da, unsichtbar, daher «in Dunkelheit» – nach Tertullian «in Schweigen» –, nicht offenbar¹⁵⁶. Das vorzeitliche Geschehen, dem der Evangelist Ausdruck gebe, bestehe darin, daß Gott «denkend spricht», d. h. im Wort offenbar wird, in einer Äußerung oder Stimme

¹⁵² Anselm, *Monologion*, cap. 10–12.

¹⁵³ *Réfutation excellente...*, ed. R. Chidiac, a.a.O., S. 43* ff.

¹⁵⁴ Saadja: *Emunot*, 11, 19, nach Fürst, a.a.O., S. 146.

¹⁵⁵ de err. 67b.

¹⁵⁶ de err. 48a, b. Tertullian, *adversus Praxean*, PL II, col. 183: «Tacite cogitando et disponendo secum... habebat.»

Gottes. Demnach verhalte sich der Logos zum Vater wie die Rede zum Redenden¹⁵⁷; sei Gott wahrhaftes Wesen, so der Logos eine Disposition, eine Bereitschaft zu handeln. Oder nach sehr vereinfachtem Begriff: das Wort sei der erste Schritt, wie wenn ein Töpfer zum Werk schreite¹⁵⁸. Der nächste Schritt hingegen, die Fleischwerdung des Wortes, falle in die Zeit, nämlich auf die zeitliche Grenzscheide zwischen dem Alten und dem Neuen Testament¹⁵⁹: Wie vorher sich Gott nur erst als Stimme kundgebe, so erscheine er nachher in Christus in Menschengestalt, anders ausgedrückt: wie er sich früher im Vorschatten manifestiere, so nunmehr in aller Fülle in seinem göttlichen Tabernakel, dem Sohne¹⁶⁰.

Diesem Entwurf folgte im dritten Buche, offenbar zur Zeit des Aufenthaltes in Basel, eine weitere Bemühung um die Inkarnationsdoktrin. Durch Einwendungen, wie sie vor allem Oekolampad ihm vorbrachte¹⁶¹, sah sich damals Servet gezwungen, seinen Standpunkt neu zu überdenken. Man darf aber wohl sagen, daß er dabei seine Konzeption nicht erweiterte, sondern sich mehr und mehr in die Probleme verstrickte. Zunächst begegnete er dem Vorwurf, er verstoße mit seiner Meinung, Inkarnation bedeute ein zeitliches Geborenwerden, gegen die alt- und neutestamentlich belegte Lehre von der ewigen Präexistenz Christi. Zur Antwort legte er die annähernd Paulinische Formel vor: ewig geboren aus Gott, zeitlich geboren aus Menschen¹⁶² – eine Fassung des Bekenntnisses, wie sie auch Erasmus verwendete. Dazu gab er die Auslegung, Christus finde sich wohl seit dem ersten Schöpfungswort formal oder potentiell in Gott, in voller Realität aber werde er erst Gottessohn durch die Auferstehung. Um dieser Auffassung zu entsprechen, mußte er allerdings den Evangeliumstext, alle Dinge seien durch ihn – den präexistenten Logos – geschaffen worden, dem modifizierten Verständnis anpassen. Wie er meinte, könne ein Interpret zweierlei Wege beschreiten: Einerseits möge er behaupten, daß eine zweite Hypostase den Schöpfungsakt vollzogen habe, andererseits stehe ihm frei, sich dem Apostel Paulus anzuschließen, der überall nur von einem Menschen Jesus rede. Er jedenfalls wolle mit Paulus zusammen gehen und sagen, die Schöpferkraft, die ehemals im Schöpfungswort gewohnt habe, sei Christus ganz zu eigen geworden. Daher komme es, daß Christus, im Geist Gottes allem Geschaf-

¹⁵⁷ de err. 59b.

¹⁵⁸ de err. 48a.

¹⁵⁹ de err. 49a.

¹⁶⁰ de err. 68a.

¹⁶¹ Oekolampad an Servet, I. Brief. Nach Mosheim: Versuch..., Teil II, Beilagen, S. 390.

¹⁶² de err. 68a.

fenen vorausgehend, die Dinge aus der nämlichen Kraft erschaffen sehe, die in ihm selber liege¹⁶³. Mit allem Nachdruck betonte Servet weiterhin das Zeitlich-Menschliche an Christi Existenz. So wie er Inkarnation gleichsetzte mit «im Fleisch geboren werden», so verstand er auch Jesu Geburt und Tod als Gegenpole eines menschlichen Daseins: Seiner wirklichen Geburt entspreche darum ein wirkliches Todesleiden¹⁶⁴, nicht das «Sterben» eines gottgleichen Schöpfers. Und es schien ihm, die Bibel bestätige mit der Auferstehungsgeschichte, daß Christus keine Allmacht über Leben und Tod besitze, weil sie lehre, er sei nicht aus eigener Kraft aufgestanden, sondern Gott habe ihn erweckt. So aber kam er erneut zum Schluß, die Aussage des Evangelisten, der Logos sei aus Gott hervorgekommen, müsse der Sphäre mythischer Emanation entzogen werden. Er deutete sie daher schlicht so: Der Logos, der im Anbeginn bei Gott gewesen war, kam unter die Menschen. Das Inkarnationsmysterium kreist demnach, so wie er es auffaßte, um die übernatürliche Geburt, keineswegs um trinitarische Personen.

Nun zog er aber auch das Alte Testament heran. Mit aller Schärfe urteilte er: Wenn sich die Spekulation über den dreieinigen Gott auf das Evangelium des Johannes berufe, so begehe sie damit einen philologischen Fehler. Denn es sei absurd, hervortretende Aspekte der Gottheit, wie «Stärke» oder «Weisheit», zu hypostasieren, da diese nach hebräischem Sprachgebrauch sich ohne weiteres den Menschen zuschreiben ließen¹⁶⁵. Präexistenz sei kein sinnvoller Begriff, denn ehe Gott gesprochen habe, «Es werde Licht!», könne von einem Wort nicht die Rede sein¹⁶⁶. Erst recht sei es unvernünftig, einen Gottessohn von Ewigkeit her anzunehmen, hätten doch die Propheten ihn stets als einen Kommenden angekündigt¹⁶⁷. Wie die jüdisch-islamische Kritik stellte Servet eine Diskrepanz zwischen dem überirdischen Bereiche des Logos und der zeitlichen Gestalt Jesu fest¹⁶⁸. Er behauptete schließlich, er fände bei Johannes nicht ein Iota, daß das Wort Gottes und der Sohn Gottes für ein und dasselbe zu halten seien¹⁶⁹.

An diese Betrachtungen schloß sich eine weite heilsgeschichtliche Perspektive an. Servets Blick ging vom Johannesevangelium zu 1.Kor. 15,

¹⁶³ de err. 73b–74b.

¹⁶⁴ de err. 76b: «Sicut propria passio carnis est nasci, ita propria passio carnis est pati, flagellari, crucifigi, mori et resurgere.» Auferweckung 75a.

¹⁶⁵ Vgl. R. Chidiac: Al Ghazali, a.a.O., S. 43*f.

¹⁶⁶ de err. 82a. Tertullian, PL II, col. 160, setzt Ps. 33, 6 gleich mit Joh. 1, 3.

¹⁶⁷ Oekolampad an Servet, wie oben, S. 389.

¹⁶⁸ de err. 79b.

¹⁶⁹ de err. 93b, ebenso 110a: «Verbum nec unquam in scriptura filius vocatur.»

-28, also vom Bericht über den Anfang der Welt bis zu jenem über das Ende aller Dinge: Hat ehemals der Schöpfer seine Heilsanordnung Disposition oder Dispensation – getroffen, als er den Sohn in die Welt sandte, so wird dieser am Ende seiner Herrschaft wieder abtreten und dem Vater übergeben, damit «Gott sei alles in allem¹⁷⁰». Beginn und theologisches Weltende traten für Servet also beide in rein monothelistische Sicht¹⁷¹. Es erstaunt uns auch nicht, daß die angeführten Schlüsselworte noch bis auf unsere Zeit den Juden als Anknüpfungspunkten an eine gemeinsame Zukunftshoffnung: Wenn Christus alsdann dem Vater zurücktrete, so höre Israel auf, das allein erwählte Gottesknecht zu sein, denn dann ständen alle Völker unter der alleinigen Macht Gottes¹⁷².

Nach der Ablehnung aller Logospekulation suchte Servet nach einer neuen Gesamtdeutung des Johannestextes. Den Ansatz dazu gaben ihm die Zeitbegriffe: Das Wort *war*, der Gottessohn *ist*. Was jene Vergangenheit von dieser Gegenwart scheidet, ist seiner Überzeugung nach die Geburt Christi. Zuvor blieb Gott, der Kraftquell aller Wesen, der Ausgang aller Heilsanordnungen, unsichtbar, mit Christi Erscheinen tritt er in seinem Antlitz sichtbar hervor. Bedeutete jene Vergangenheit die Zeit der Dunkelheit, so wurde darauf der Schatten zum Licht, damit schwand auch das Wort hinweg. Es ist nicht mehr, seitdem der Sohn an seiner Stelle da ist¹⁷³. Zu dieser Ansicht kehrte Servet beharrlich zurück, obwohl ihn die Kontroverse mit Oekolampad bis zum Selbstwiderspruch brachte.

Schließlich kam er so weit, den Johannesprolog völlig aus der Sicht des neuen Testaments zu betrachten. Galt ihm schon Johannes für einen Hebräer¹⁷⁴, so sein Bericht als die Verkündigung eines Hebräers, der die Vision empfängt – nicht anders als wie sie Paulus vor Damaskus erfahren oder wie sie den Propheten widerfahren war¹⁷⁵. Und wie prophetische Visionen sinnliche Vorstellungsbilder enthalten, ohne daß sie real auf Gott zu beziehen wären, so stehe es eben mit der Beschreibung der Inkarnation beim Evangelisten. Servet schrieb also, so kühn er schreiben konnte¹⁷⁶: «Ich sehe Christus im Fleisch erscheinen, so wie er bei Daniel herabkommt auf den Wolken des Himmels oder bei

¹⁷⁰ de err. 81b.

¹⁷¹ de err. 82a. Ende der Trinität bei Tertullian, PL II, col. 159/160.

¹⁷² Vgl. Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung, Schlußpartie.

¹⁷³ de err. 93a: «Veniente re ipsa, cessat representatio.»

¹⁷⁴ de err. 117a.

¹⁷⁵ de err. 114b.

¹⁷⁶ de err. 116b.

Hesekiel auf dem Wagen, bei Zacharias unter Myrthen daherfährt und wie er bei Jesaja auf dem Thron der himmlischen Herrschaft sitzt.»

Mit einer solchen Interpretation erfüllte Servet seinen Wunsch, mit allem Volk – dem jüdischen und ungläubigen Volk – das Gespräch aufzunehmen wie einst die Apostel¹⁷⁷. Sein Wille bewährte sich darin, an das Alte Testament bejahend anzuknüpfen statt ihm das Neue als Widerspruch entgegenzuhalten. Und zu seiner Freude fand er sich imstande, den schwierigsten und widersprüchlichsten Evangelientext mit der alttestamentlichen Schrift in Einklang zu setzen.

Das neue Glaubensbekenntnis

Bei seiner Begegnung mit den Reformatoren Oekolampad und Butzer trat der junge Servet mit der Überzeugung auf, es sei eine genuin reformatorische Aufgabe, an Stelle des altkirchlichen Nikänischen Credo ein neues Bekenntnis aufzustellen. Die Kriterien dafür schienen ihm gegeben. Es durfte darin nichts enthalten sein, was nicht direkt auf der Schriftoffenbarung beruhte, also allein wahrhafte *Confessiones scripturae*¹⁷⁸. Und ebenso wenig durfte es eine Lehre vorbringen, die dem Bekennernden unverständlich bleibt¹⁷⁹. Damit mußten die trinitarischen Begriffe kurzerhand ausscheiden – stehe doch von ihnen kein Iota in der Bibel. Um so mächtiger sollte der Glaube an den Gottessohn zum Ausdruck kommen, denn es gebe im Evangelium keinen Buchstaben, der nicht von ihm rede¹⁸⁰. Noch vor den Bibelkanon stellte aber Servet die ursprüngliche Verkündigung. «Bevor die Apostel irgend etwas in Schrift verfaßten», schrieb er, «wurde von Christus selber schon das Evangelium gepredigt, d. h. die Botschaft vom Gottesreich, und angezeigt, daß er für die Gläubigen Gottes Sohn sei.» Auf diesen Artikel sei folglich die Kirche gegründet worden¹⁸¹ – Kirche also vor dem Schrifttext. Das eigentliche Fundament liege im Ausspruch Jesu: «Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater.» Doch wie die Christus-Erkenntnis in Worte fassen? Mit dieser Frage rang Servet bis zum Ausruf: «Wenn nur der Vater den Sohn erkennt, warum werde ich gequält¹⁸²?» Natürlich bezog er sich auf das Selbstzeugnis

¹⁷⁷ de err. 37a.

¹⁷⁸ Dialog I, ed. Wilburg, S. B2a.

¹⁷⁹ de err. 33b: «An forte ipsam cerebri confusionem pro sufficienti fidei objecto reputas?»

¹⁸⁰ de err. 84b.

¹⁸¹ de err. 83b.

¹⁸² de err. 58a.

Jesu, er fügte das Petrus-Bekenntnis dazu, ebenso die Aussagen Johannes' des Täufers, der Martha, des Zenturio, des Nathanael¹⁸³. Er suchte den schriftgemäßen Ausdruck «prosopon» zu übertragen¹⁸⁴, bald mit der Bezeichnung «göttliches Antlitz» oder «Maske», bald mit «Musterbild Gottes». Das Auszeichnende an Christus sah er darin, daß ihm die Fülle der Gottheit einwohne, in einem Ausmaß, wie sie der prophetische Typus nicht kenne. Über alle Geschöpfe hinaus erhöben ihn die übernatürliche Geburt¹⁸⁵ und die Verklärung im Taborlicht. Nach Servets Auffassung steht der Menschwerdung also eine Erhöhung gegenüber, ein Gottwerden, *factus est Deus*, eine Umwandlung, die sich nicht in Gott, sondern im Menschen Jesus vollziehe. Und so konnte er, mitten im Text, sich bis zum anbetenden Lob des Gottessohnes erheben¹⁸⁶: «Er ist der herrliche Morgenstern. Es gibt solche, die seine Menschwerdung falsch aufgefaßt haben, so daß sie sich schämen, vom Glanz seiner Herrlichkeit zu reden. Aber er selber sagt: «Ich bin das Licht der Welt.» Weit größere Dinge können von ihm gesagt werden. Er ist das Licht Gottes, das Licht der Heiden, der Glanz seines Antlitzes erleuchtet den ganzen Himmel und wird Welten erleuchten in künftigen Geschlechtern.»

So wehrte Servet mit gutem Grund den Vorwurf ab, er teile die Meinung der Arianer und halte Christus für einen puren Menschen. Während sein Zeitgenosse Campanus aus monotheistischem Prinzip Christus von der Anbetung ausgeschlossen wissen wollte, argumentierte Servet umgekehrt: «Wie könnte ich ihn anbeten, wenn er nur ein Geschöpf wäre¹⁸⁷.» In gleichem Sinn wies er die Ansicht zurück, er vertrete einen Gottesglauben ohne Christus. Stände es so, betonte er, so müßte er allerdings ein Türke sein. Schon in seiner ersten Schrift zeigen sich die Ansätze zu seiner späteren Christusbekenntnis. Nie leugnete er die übernatürliche Wesensart Christi, nie dessen Vollmacht, als Erstgeborener aus Gottes Geist die Menschen zur Wiedergeburt und Gottessohnschaft zu führen.

Alles in allem steht die Schrift über die Irrtümer, besonders deren erster Abschnitt, wie ein Kommentar hinter der Bekenntnisformel, die Servet in Basel 1530 vorlegte. Ihr Wortlaut heißt¹⁸⁸: «Wir halten fest an diesem Glaubensbekenntnis – daß ein Gott ist, allmächtig, einzig, völlig einfach, in keiner Weise zusammengesetzt, der durch sein Wort und den Heiligen Geist alles erschaffen und befestigt hat; denn er selber sprach,

¹⁸³ Dialog I 1532, ed. Wilbur, S. B2b.

¹⁸⁴ de err. 36b.

¹⁸⁵ de err. 69a.

¹⁸⁶ de err. 78a.

¹⁸⁷ de err. 59a, Dialog II, S. C3a, und Dialog I, S. A5a.

¹⁸⁸ Oekolampad an Servet, bei Mosheim, a.a.O., II, S. 390.

und sie waren da, er gebot, und sie stellten sich hin. Und ein Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, geboren durch das ewige Wort des Vaters, dessen Heiliger Geist uns zuteil wird durch den Dienst der Engel. Und so loben wir Gottes Ehre und Macht und alle seine Werke und werden getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, zum Ruhm der unaussprechlichen Anordnungen, durch die er für unser Heil zu wirken beschlossen hat.»

Prüfen wir dieses Symbolum an der Bestimmung, die ihm Servet gewollte, nämlich es solle als einigende Glaubensformel für die drei monotheistischen Religionen dienen. Zur Beschreibung von Gottes Wesen, der sowohl alttestamentliche wie koranische Hauptbegriff «einzig» verwendet, verstärkt durch die Bezeichnungen «völlig wesenseinfach» und «auf keinerlei Weise zusammengesetzt». Gott gilt als der Mächtige, allein im Schöpfungsakt wirkt. Sein Wort ist instrumental aufgefaßt, Schöpfungswort, mit dem er alle Geschöpfe und Dinge ins Dasein ruft, sein Geist als die Kraft, die das Erschaffene festigt und – in der *Creatio continua* – ständig erneuert. So weit liegt der Formel also der Text Genesis und des 33. Psalmes an Stelle des trinitarisch gedeuteten Johannesprologes zugrunde. Christus wird mit dem Namen «Herr» = Adonai genannt, ohne Zweifel deshalb, weil dies nicht die allerhöchste, sondern eine abgestufte Gottesbezeichnung bedeutet. Er heißt Gottessohn, dank seiner übernatürlichen Geburt aus Gott. Doch wird der Gottessohn, eine zeitliche Gestalt, im Einklang mit der islamischen Messiaslehre, nicht mit dem ewigen Wort des Vaters identisch gesetzt¹⁸⁹. Der Heilige Geist scheint als Ausfluß göttlicher Kraft, die in den Engeln den Menschen Leitung und Hilfe bringt. Wiederum ist der nahe Bezug auf das Alte Testament zu spüren. Aus dieser Glaubenseinsicht erwächst uns Menschen die Dankeschuld, Gott und seine Schöpfung zu loben. Wir bestätigen unseren Willen, zu Gottes Ehre zu leben, durch die Taufe, ja das Glaubenssymbol nach seinem Ursprung und Zweck wesentliches Taufbekenntnis ist. Dem Taufbefehl am Schluß des Matthäusevangeliums entstammt die bekannte dreigliedrige Formel, ohne daß die drei geliebten Namen in einem wechselseitigen Verhältnis aufeinander bezogen werden. Es steht frei, sie als Rangfolge anzusehen. Mit voller Absicht bleiben die göttlichen Heilsveranstaltungen ungenannt, so daß der Anschein wegfällt, den die Juden und Muslimen an Christi Passion und Kreuzes nehmen. Ja, es kommt nicht einmal zum Ausdruck, daß das Heil allein in Christus liege. Vielmehr genügt die Aussage, daß Gott das Heil wohl eine zentrale Glaubensansicht der Ungläubigen.

¹⁸⁹ Vgl. Ibn Taimija bei E. Fritsch, a.a.O., S. 113.

Bevor wir auf das Schicksal dieses Glaubenssymbols eingehen, scheint es wichtig, sich Rechenschaft zu geben über die dogmatische Einstellung der Reformatoren vor dem Augsburger Reichstag von 1530, also vor der ersten Fixierung eines reformatorischen Bekenntnisses. Melanchthon war 1521 in seinen *Loci* offensichtlich dem dogmatischen Kampf ausgewichen, schrieb er doch damals, es bestehe kein Grund, sich so viel Mühe zu geben um Unität, Trinität, Kreation und Inkarnation. Was hätten schon die Scholastiker durch alle Jahrhunderte dabei gewonnen! Nicht philosophische Glaubenslehren seien ausschlaggebend, sondern die Heilsgeschichte, also der Römerbrief des Paulus. Bekanntlich war auch Luther zuzeiten der Meinung, das «Wörtlein» Trinität sei eine menschliche Erfindung und komme in der Heiligen Schrift nicht vor; besser wäre es darum, statt dessen «Gott» zu sagen¹⁹⁰. Andererseits bekannte er sich 1528 in seiner Schrift über das Abendmahl «von Herzen», wie er erklärte, zu dem «hohen Artikel der göttlichen Majestät, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen seien, wie ... in der römischen Kirche und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten ist¹⁹¹».

Inzwischen hatten sich Unitarier zum Worte gemeldet. Zu ihrer Abwehr kam schon 1524 in Nürnberg eine Streitschrift heraus «Wider die neuen Juden und Arianer unter christlichem Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen¹⁹²». Solche Leute nannte Luther im gleichen Jahre auf eine Anfrage des Nürnberger Reichstages kurz und gut «Türken». Die Sekte griff aber trotzdem weiter um sich und schritt 1527, auf einer Zusammenkunft in Nikolsburg, dazu, ihre Glaubenssätze aufzustellen.

Die politische Zeitlage stand dabei immer gewaltiger im Zeichen der Türkengefahr. Nach der Niederlage von Mohács 1526 war der christliche Balkan und bald auch das christliche Ungarn verloren. Drei Jahre nachher stand Suleimans Belagerungsheer vor Wien. Und wenn es auch erfolglos wieder abziehen sollte, so hatte doch der Sultan auf dem Rückweg in Budapest einen eklatanten Erfolg zu buchen, da sich ihm König Zapolya von Siebenbürgen als Vasall unterstellte, ein erstes christliches Land zum Satelliten der Türken wurde. Luther erließ in seiner Schrift «Vom Kriege wider die Türken» einen stürmischen Appell an Kaiser Karl und die deutschen Fürsten, zum Reichsschutz zusammenzustehen. Bitter warnte er vor Abtrünnigkeit und vor der bequemen Vorstellung, es lasse sich unter der toleranten Türkenherrschaft schließlich auch leben.

¹⁹⁰ *Postilla maior super dominicam Trinitatis*. Nach E. M. Wilbur: *A History of Unitarianism*, Cambridge (Mass.) 1946, S. 14.

¹⁹¹ Luther, WA Bd. 26, S. 500.

¹⁹² Nach Wilbur, wie oben, S. 23.

Weithin wurden die Juden verdächtigt, den Herrschaftswechsel herbeizuwünschen, und Karl V. und sein Bruder, König Ferdinand, ließen sich nur mit Mühe davon abhalten, die Juden aus dem Reiche auszutreiben. Unter diesen Umständen war der Glaubensstreit zwischen deutschen Katholiken und Protestanten natürlich politisch verpönt. Vor allem wendeten sich die Protestanten, um sich nicht in Mißkredit zu bringen, äußerst scharf gegen die antitrinitarischen Ketzer, weil diese, wie man vermutete, sich mit dem gemeinsamen Glaubensfeind solidarisieren könnten. Ausdrücklich mahnte Luther in Marburg die Schweizer Reformatoren Zwingli und Oekolampad, sie sollten der Ketzerbewegung nur ja nicht freien Lauf lassen. Auf's Ganze gesehen bestand demnach im Jahre 1530, als die Konfessionsfrage auf dem Augsburger Reichstag zu regeln war, hüben und drüben der Wille zur gemeinsamen Glaubensfront.

Dies war nun eben der Zeitpunkt, in welchem Servet hervortreten wollte. Daß er mit seinem Dienstherrn Quintana von Italien nach Augsburg mitgezogen sei, nimmt man heute kaum mehr an. Nicht er, sondern der niederrheinische Häretiker Campanus¹⁹³ machte sich dort bekannt, und zwar mit einem antitrinitarischen Traktat, den er dem Kurfürsten von Sachsen übergab. Noch vor der Eröffnung der Sitzungen berichtete Melanchthon darüber nach Basel¹⁹⁴: Campanus stelle die These auf, Christus sei nicht Gott, der Heilige Geist ebenfalls nicht und die Erbsünde nur ein leerer Name. Soviel er sehe, sei das ein Zeichen, daß jener die Lehren der Mohammedaner mit den christlichen zu vermischen suche. Wie bekannt, lebte Melanchthon damals völlig unter dem Eindruck der Ketzergefahr. Daher fügte er dem ersten Artikel der Confessio Augustana, de deo, den abwehrenden Zusatz an¹⁹⁵: Sie verurteilten auch die Samosatener, die alten und die neuzeitlichen, die, obwohl sie sich dafür erklärten, daß es eine Person gebe, doch über das Wort und den Heiligen Geist listige und unfrome Reden führten, nämlich, daß sie keine unterscheidbaren Personen seien, sondern daß das Wort einen Ausspruch bedeute und der Geist die geschaffene Bewegung in den Dingen. Noch während der Reichstagsverhandlungen, im Juli, gab Melanchthon denn auch dem Papstlegaten Campeggio die lapidare Zusicherung: «Wir haben kein von der römischen Kirche abweichendes Dogma¹⁹⁶.» Damit be-

¹⁹³ Vgl. Chalmers Mac Cornick: Church History XXXII, 1963, S. 259ff., über Kontakt zwischen Servet und Campanus.

¹⁹⁴ Melanchthon an Mykonius, Torgau 27.3.1530, Opera II, 33.

¹⁹⁵ Bekenntnisschriften der lutherisch-evangelischen Kirche, Art. 1 Augustana: de unitate essentiae divinae et de tribus personis.

¹⁹⁶ Vgl. H. Virck: Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag von Augsburg, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. IX, 1888, S. 326/327.

stätigte er zunächst einmal, was bald im offiziellen Text der Augustana stehen sollte, die Anerkennung der Trinität gemäß dem Konzilsentscheid von Nikäa. Doch schon wenige Wochen darauf wagte Melanchthon in seiner Apologie zu behaupten, die Dreifaltigkeitslehre gelte nicht nur dank der altchristlichen Überlieferung, sondern ebensogut dank dem reformatorischen Kriterium: Sie sei nämlich in der Heiligen Schrift selber sicher, fest, ja unerschütterlich bezeugt¹⁹⁷.

Und Servet? Wo er sich auch zur Zeit der Reichstagsverhandlungen im Mai und Frühsommer befunden haben mag, so war er vom deutschen Protestantismus zum voraus gerichtet. Wie es scheint, setzte er seine Hoffnungen auf die oberrheinischen Reformatoren, besonders auf Oekolampad und auf Butzer. So kam es, daß der Basler Reformator als erster Einblick in seine Bekenntnisformel erhielt, für den Spanier jedenfalls ein Augenblick höchster Spannung und Erwartung. Die Kritik Oekolampads ist uns in seinem ersten Brief an Servet überliefert. Im einleitenden Satz gab der Reformator zu, ein einfacher Mensch würde allenfalls dem vorgelegten Bekenntnis zustimmen. Sogleich urgierte er aber als Theologe den Unterschied: Auch wir sagen zwar, Gottes Wesen sei einfach und nicht zusammengesetzt. Doch in dieser wesenseinfachen Natur erkennen wir drei Hypostasen, deren Verschiedenheit nicht im geringsten gegen die Einfachheit der Natur verstößt. Auch wir glauben, alles sei durch Wort und Geist erschaffen, aber wir bekennen, daß Wort und Geist gleich ewig seien wie der Vater. Damit begannen die entscheidungsvollen Auseinandersetzungen zwischen dem achtundvierzigjährigen theologischen Oberhaupt der Stadt und dem zwanzigjährigen spanischen Jüngling. Es ist hier nicht der Ort, ihnen im einzelnen zu folgen.

Oekolampad blieb in der Sache fest, zeigte sich «hart», wie Servet klagte. Denn er sagte ihm rundheraus, worin ihre Differenz liege: «Ich sehe klar genug, wie weit du von uns abweichst – daß du mehr wie ein Jude denkst als die Ehre Christi verkündest¹⁹⁸.» In dieser Haltung ließ sich Oekolampad durch eine Konferenz mit Zwingli und Butzer noch bestärken. Er forderte Servet auf, sein Bekenntnis abzuändern, falls er überhaupt ein Christ heißen wolle. Aber der Spanier wahrte sich die Freiheit, sich für seine Schrift öffentlich Gehör zu schaffen, und so erschien

¹⁹⁷ Bekenntnisschriften, wie oben, S. 145: «Hunc articulum (Art. 1) semper docuimus et defendimus et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis quae labefactari non queant.» Vgl. R. Seeberg: Melanchthons Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik, Neue kirchliche Zeitschrift, 1897, speziell S. 139.

¹⁹⁸ Brief wie oben bei Mosheim, II, S. 389 und 391. Vgl. E. Staehelin: Oekolampads theologisches Lebenswerk, Leipzig 1939, S. 536.

der Traktat über die Irrtümer im Sommer 1531 im Druck in Hagenau, nördlich von Straßburg. Die Folge davon war der Bruch mit Oekolampad und bald auch mit Butzer. Jener legte dem Basler Rat die Kontroverse ausführlich vor. Immerhin ging er dabei so weit gemäßigt vor, daß er der Obrigkeit nur vorschlug, den Verkauf der Schrift zu verbieten, nicht aber die gedruckten Exemplare zu konfiszieren¹⁹⁹. Von Servet persönlich verbat er sich den weiteren Verkehr.

In den Tagen dieser erregenden Gespräche entschloß sich wohl Oekolampad dazu, seinerseits ein Glaubenssymbol abzufassen, also in seinem Todesjahr 1531. Es bildet bekanntlich in den Hauptzügen die Unterlage für die Basler Konfession von 1534. Spuren der Kontroverse dürften sich im ersten Artikel finden. Denn er lautet am Anfang: «Ich bekenne einen gänzlich einfachen Gott, nicht drei Götter.» Der Sinn dieses Zusatzes ist – übrigens seit jeher in der christlich-jüdischen und in der christlich-islamischen Polemik –, den Vorwurf abzufertigen, Dreifaltigkeitsglaube sei Tritheismus. Weiter steht im Bekenntnistext: «Ich bekenne drei Personen von ein und derselben Natur, gleich ewig im Wesen, in der Kraft und der Seligkeit, darin weder früher noch später, weder größer noch kleiner.» Offenbar bemühte sich Oekolampad, die Bezeichnungen *coaeternus* und *consubstantialis* herauszuheben im Gegensatz zu den Zeitbegriffen Servets, überhaupt nicht weniger streng trinitarisch zu formulieren als das Athanasianum. Bei der Redigierung der offiziellen Basler Konfession wurden allerdings diese Beiwörter sämtlich gestrichen.

Melanchthon empfand ebenso mehr und mehr die Notwendigkeit, ein dogmatisches Lehrsystem zu schaffen. Ihn erschreckte vor allem der Ansturm der Häretiker, man denke nur an die Wiedertäufer in Münster und deren Katastrophe 1535. Im gleichen Jahr 1535 beschloß er darum, seine *Loci* umzuarbeiten und neu herauszugeben. Für uns ist dabei von besonderem Interesse, wie er auf Servets Kritik am orthodoxen Dogma einging. Wie er einem Freunde gestand²⁰⁰, war ihm selber klar, man könne mit gutem Recht mancherlei gegen die scholastischen Lehren über die Trinität und die zwei Naturen in Christus einwenden. Doch sei er weit entfernt, mit Servet einzugehen. Jener sei im Fehler, weil er Christus nicht für einen genuinen Sohn Gottes halte und ihm kein substantiell göttliches Wesen zuerkenne. Niemals gehe es an, das Wort, den *Logos*, gleichzusetzen mit dem Denken Gottes noch mit einer Stimme, die vorübergehe – mit anderen Worten also, den Johanneischen Prolog als

¹⁹⁹ Gutachten an Basler Rat. Nach Mosheim, II, S. 394.

²⁰⁰ Melanchthon an Brenz, Juli 1533, *Opera omnia*, ed. Bretschneider, 1835, Vol. 2, S. 660/661.

Schöpfungsbericht auszulegen. Nach Melanchthons Auffassung ging die ganze Streitfrage mit Servet – oder den Neusamosatenern – ausschließlich darum, ob der Logos Person sei oder nicht. Während jener keinen Schriftbeweis dafür fand, glaubte er, ein solcher lasse sich aus dem Johannes-evangelium erbringen²⁰¹. Und so kam Melanchthon nach seinen Studien auf den altkirchlichen Symbolumtext zurück. Damit wurde er eine doppelte Sorge los, einerseits die Befürchtung, die Katholiken könnten den Evangelischen sonst vorhalten, daß sie gegen die Ketzer keinen Damm errichteten, andererseits die Angst vor dem Vorwurf, die Protestanten sabotierten die gemeinsame Verteidigung des Reiches gegen die Türken. Ihn beruhigte es in höchstem Maße, daß ein unheilbarer Riß gegenüber den katholischen Reichsgenossen vermieden sei.

Anders als bei den deutschen und deutschschweizerischen Reformatoren war die Einstellung der führenden Theologen in der französischen Schweiz²⁰². Viret in Lausanne faßte 1534 eine Glaubensformel ohne ein Trinitätsbekenntnis ab²⁰³. Calvin gab in seiner früheren Periode so wenig auf das Nikänische Credo, daß er einmal sogar spottete, es sei mehr ein Gedicht zum Trällern als Worte zum Bekennen²⁰⁴. Auch standen er und ein paar andere Genfer Pfarrer bei den französischen Glaubensgenossen noch 1537 unter dem Verdacht, sie seien im Grunde Sabellianer oder Arianer, also in irgendeiner Form Antitrinitarier. Vielleicht machte sich Servet auf solche Gerüchte hin die Hoffnung, daß er Calvin für eine Erneuerung des christlichen Glaubens in seinem Sinne gewinnen könne, und nahm deshalb den Briefwechsel auf. Auf jeden Fall schloß sich die Front gegen die Antitrinitarier in der deutschen und in der französischen Schweiz erst im Jahre 1553 fest zusammen – wie die geschichtliche Tragik es wollte, eben erst im solidarischen Todesurteil über den Mann, der sich in seinen Jugendjahren mit unvergleichlichem Willen für den Glaubensfrieden eingesetzt hatte.

²⁰¹ Melanchthon an Camerarius, 15.3.1533, a.a.O., S. 640: «Servetum multum lego.»

²⁰² E. M. Wilbur: A History of Unitarianism, S. 15.

²⁰³ A. Ruchat: Histoire de la réformation de la Suisse, Genève 1727/28, t. V, S. 27 ff. F. Trechsel: Michael Servet, Heidelberg 1839. S. 56 führt an, daß Claudius von Savoyen 1534 offen gegen die Dreieinigkeit disputierte.

²⁰⁴ Calvin: Opera, ed. Baum, t. VII, S. 316.